

# UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del  
Pensamiento



## TESIS DOCTORAL

**Sobre el origen y fundamento de la libre unidad de la razón: una  
investigación acerca del principio de finalidad trascendental**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Laura Herrero Olivera**

Director

Antonio Miguel López Molina

**Madrid, 2016**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**SOBRE EL ORIGEN Y FUNDAMENTO DE LA LIBRE UNIDAD DE LA RAZÓN.**

**UNA INVESTIGACIÓN ACERCA DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD TRASCENDENTAL**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA**

**Presentada por**

**Laura Herrero Olivera**

**Director**

**Antonio Miguel López Molina**

**Madrid, 2015**



## Agradecimientos

Mis estudios de doctorado empezaron hace muchos años, y con este trabajo finaliza una etapa de formación que va más allá de lo que estas páginas explícitamente muestran. De hecho comenzó mucho antes de que yo tenga memoria.

Este trabajo es fruto de mis abuelos, campesinos de la Castilla profunda, de la generación de mis padres y tíos, que han recorrido una distancia infinita entre lo que fueron y lo que soy, de la generación de mis primos y mía, que tenemos en nuestra eterna juventud la ventaja de la elección, el miedo a caer y la posibilidad de triunfar. Este trabajo es el fruto de la compañía libre y desinteresada de Miguel, porque también apostó por este proyecto y me ha permitido olvidarlo cuando era necesario. Esta soy yo, y sobre todo mis circunstancias.

Soy la primera mujer en mi familia en llegar a un acto académico de este tipo, y no habría sido posible sin todas esas mujeres que siempre me han apoyado y acompañado, a ellas especialmente, a mi abuela, a mi madre, a mis tías y primas está dedicado este trabajo. Este día no habría llegado sin el apoyo de los que me atendieron en todo o parte del camino. Mucho lo que yo he disfrutado y lo que me ha posibilitado llegar hasta aquí se lo debo al esfuerzo de los que estuvieron sin conocer este fin, deseando sin saberlo, disfrutar de una época de ilustración. Pero para mí, antes de Kant estuvo Unamuno, antes del *a priori* estuvieron las dudas de San Manuel Bueno Mártir en torno a las ventajas y perjuicios de salir o no salir de la caverna fiel castellana, que también es mi cuna y religión.

Quiero agradecer el apoyo a los docentes que durante toda la vida me han guiado y que espero seguir encontrando. A mis profesores de la adolescencia del Colegio San Gabriel de Madrid les debo el interés por lo humano, demasiado humano, más allá de sistemas y doctrinas.

En la Universidad se abrieron las puertas a nuevos destinos intelectuales, bien acompañada, y con docentes sublimes. De principio a fin, y como una contingencia que da sentido al sistema, he contado con el apoyo de mi director de tesis, Dr.D. Antonio Miguel López Molina, sin el que no hubiera tomado forma ni materia esta investigación. Armada con los fondos de la valiosa biblioteca de esta Facultad de Filosofía de la

Universidad Complutense, llegué a redactar algunos trabajos, concluir con satisfacción mi licenciatura y emprender el vuelo a tierras germanas, primero a la universidad de Tübingen con una beca de la Fundación Baden-Württemberg, luego a la Freie Universität de Berlín, dentro del marco de estancias de la beca de Formación de Personal Universitario del Ministerio (2005-2009), sin la cual el comienzo de este trabajo no habría tenido lugar. Esta experiencia académica, europea e intelectual, ha influido en mi carácter y se ha posado como una modesta revolución moral. Después vinieron cuatro años de mercado y vida laboral, que me han enseñado mucho del sinsentido de la alienación en esta intrahistoria que nos ha tocado vivir. Afortunadamente he encontrado el camino de vuelta, el retorno a la palabra a través de la docencia en la universidad.

Les dedico este trabajo por último a las amigas que siempre están, a los amigos que vienen y van y a esta institución que me sigue dando la oportunidad de estar en mi hogar.

## ÍNDICE

|                                                                                                                                                                |           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| Aclaración bibliográfica                                                                                                                                       | 9         |
| Resumen                                                                                                                                                        | 11        |
| Abstract                                                                                                                                                       | 15        |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>                                                                                                                                            | <b>19</b> |
| 1. Planteamiento de la investigación                                                                                                                           | 21        |
| 2. Orden de la investigación                                                                                                                                   | 24        |
| 3. El límite de la investigación                                                                                                                               | 31        |
| <b>PARTE I. EL ORIGEN DE LA PROBLEMÁTICA<br/>ENTORNO A LA UNIDAD DE LA RAZÓN.</b>                                                                              | <b>37</b> |
| <b>CAPÍTULO 1. El lugar de cada saber</b>                                                                                                                      |           |
| 1. El problema de buscar un lugar para la metafísica                                                                                                           | 39        |
| 2. El esquema del saber                                                                                                                                        | 45        |
| 2.1. Clasificación del conocimiento racional.                                                                                                                  | 49        |
| 2.1.1. Conocimiento racional teórico puro                                                                                                                      | 50        |
| 2.1.2. Conocimiento racional teórico empírico                                                                                                                  | 51        |
| 2.1.3. Conocimiento racional práctico puro                                                                                                                     | 51        |
| 2.1.4. Conocimiento racional práctico empírico                                                                                                                 | 54        |
| 2.2. Una propuesta de conocimiento racional para el tiempo futuro.<br>Conocimiento puro ‘que ha de ser llenado en el futuro’                                   | 55        |
| 3. El lugar de la metafísica posible dentro del esquema racional.                                                                                              | 57        |
| 4. La división de las facultades                                                                                                                               | 63        |
| <b>CAPÍTULO 2. La etapa precrítica</b>                                                                                                                         |           |
| 1. Introducción                                                                                                                                                | 67        |
| 2. Las aportaciones de las obras precríticas                                                                                                                   | 69        |
| 3. <i>Ensayo para introducir el concepto de las magnitudes<br/>negativas en la sabiduría.</i> La propuesta de la oposición y fundamentación<br>lógica y formal | 71        |
| 4. La presentación del método analítico y sintético en la<br><i>Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y la moral</i>       | 76        |
| 5. La delimitación de la filosofía y la metafísica en el periodo precrítico                                                                                    | 85        |

|    |                                                                                                                         |    |
|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 6. | Sobre la distinción de los dos usos de la razón:<br>razón teórica y razón práctica                                      | 92 |
| 7. | La <i>Disertación</i> como anuncio de una nueva metafísica.<br>La distinción de lo sensible y lo inteligible en general | 95 |
|    | 7.1. La síntesis y el análisis en la <i>Disertación</i>                                                                 | 96 |
|    | 7.2. Sensibilidad e intelecto                                                                                           | 97 |

## **PARTE II. LA LIBERTAD EN EL SISTEMA CRÍTICO** **107**

### **CAPÍTULO 3. El paso a la etapa crítica**

|    |                                                      |     |
|----|------------------------------------------------------|-----|
| 1. | Introducción                                         | 109 |
| 2. | La necesidad de la orientación                       | 113 |
| 3. | La búsqueda de la verdad como fin propio de la razón | 120 |
| 4. | Las aportaciones de la ‘Doctrina del método’         | 130 |
| 5. | La cuestión de la libertad trascendental             | 136 |

### **CAPÍTULO 4. La razón en su uso práctico**

|    |                                                                                                                                                         |     |
|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. | Hacia la razón práctica                                                                                                                                 | 141 |
| 2. | El acercamiento a la cuestión moral desde la consideración<br>del tiempo futuro. <i>Sueños de un visionario</i> y <i>El conflicto de las facultades</i> | 143 |
| 3. | La formulación del imperativo categórico y su posibilidad<br>en la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>                             | 153 |
|    | 3.1. Introducción                                                                                                                                       | 153 |
|    | 3.2. ‘Prefacio’. Acerca de la pureza de la voluntad y su forma<br>de determinación                                                                      | 158 |
|    | 3.3. Lectura de la obra ‘Primera sección’                                                                                                               | 165 |
|    | 3.3.1. La buena voluntad                                                                                                                                | 165 |
|    | 3.3.2. El término deber                                                                                                                                 | 173 |
|    | 3.3.3. Segunda y tercera proposiciones                                                                                                                  | 176 |
|    | 3.3.4. El enunciado de la ley                                                                                                                           | 179 |
|    | 3.4. Las formas de los imperativos. ‘Segunda sección’                                                                                                   | 182 |
|    | 3.4.1. Lo analítico y lo sintético en la determinación de la voluntad                                                                                   | 182 |
|    | 3.4.2. Las fórmulas del imperativo categórico                                                                                                           | 191 |
|    | 3.4.3. La heteronomía                                                                                                                                   | 198 |
|    | 3.5. ‘Tercera sección’ y el límite de la investigación                                                                                                  | 201 |

|                                                                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.6. Respuesta a la pregunta de la <i>Fundamentación</i> ,<br>¿cómo es posible el Imperativo categórico como proposición<br>sintética <i>a priori</i> ? | 204 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                       |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>PARTE III. FINALIDAD TRASCENDENTAL COMO<br/>EXPLICACIÓN POSIBLE DE LA LIBRE UNIDAD DE LA RAZÓN</b> | <b>213</b> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|

**CAPÍTULO 5. La libertad como piedra angular del  
sistema. La *Crítica de la razón práctica***

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. ‘Metodología de la razón pura práctica’                                        | 215 |
| 2. La unidad como tema en la <i>Crítica de la razón práctica</i>                  | 222 |
| 3. La determinación de la voluntad en la <i>Crítica de la razón práctica</i>      | 230 |
| 4. Los elementos <i>a priori</i> de la moralidad.                                 | 237 |
| 4.1. Los conceptos como síntesis de lo diverso                                    | 239 |
| 4.2. La presencia de la causalidad en la <i>Crítica de la razón práctica</i>      | 240 |
| 4.3. Los conceptos <i>a priori</i> de la moralidad                                | 245 |
| 4.3.1. El respeto como intuición pura <i>a priori</i>                             | 249 |
| 4.3.2. La consideración de los fines en la<br><i>Crítica de la razón práctica</i> | 253 |
| 5. Sobre el uso común del entendimiento                                           | 257 |

|                                                                            |            |
|----------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CAPÍTULO 6. Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza.</b> | <b>268</b> |
|----------------------------------------------------------------------------|------------|

|                                                                                               |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza.                                    |     |
| La metafísica y la relación con lo suprasensible                                              | 268 |
| 1.1. El anuncio de la metafísica en los conceptos que abren<br>la <i>Crítica del Juicio</i> . | 268 |
| 1.2. La metafísica en el sistema de Kant                                                      | 270 |
| 2. El significado del <i>como si</i> y la analogía práctica                                   | 277 |
| 2.1. La orientación en la <i>Crítica del Juicio</i>                                           | 277 |
| 2.2. El <i>como si</i> y la finalidad                                                         | 279 |
| 3. El abismo que anuncia la <i>Crítica del Juicio</i>                                         | 281 |
| 3.1. El abismo entre las facultades                                                           | 281 |
| 3.2. El abismo entre las esferas                                                              | 286 |
| 4. Sobre la finalidad subjetiva y la finalidad objetiva en la tercera <i>Crítica</i> .        | 288 |
| 4.1. Acerca de la finalidad subjetiva                                                         | 290 |



|                                                                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.2. De la finalidad objetiva de la naturaleza y su contingencia                                                                                                                                                    | 292 |
| Conclusiones al trabajo de investigación presentado para optar al grado de doctora: Sobre el origen y fundamento de la libre unidad de la razón. Una investigación acerca del principio de finalidad trascendental. | 295 |
| 1. Esquema general de las formas del conocer                                                                                                                                                                        | 299 |
| 2. Los escritos precríticos                                                                                                                                                                                         | 300 |
| 3. La etapa crítica y la posibilidad de la metafísica                                                                                                                                                               | 303 |
| <a href="#">Bibliografía</a>                                                                                                                                                                                        | 309 |

### **Aclaración bibliográfica.**

En este trabajo se citan dos tipos de textos:

I. Los referidos a la bibliografía primaria, textos de Kant que siguen la estructura habitual de citación: a) no se repetirá el nombre del autor, b) se usarán las traducciones que se presentan en la Bibliografía final. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, la de Pedro Ribas. En el caso de la *Crítica de la razón práctica*, la de Roberto Rodríguez Aramayo, c) se usarán la nomenclatura que se lista a continuación como referencia a las obras junto con el tomo y la paginación de la Akademie-Ausgabe (excepto en el caso de la *Crítica de la razón pura* como es habitual).

*Ensayo – Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría*

*Investigación – Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral.*

*Sueños - Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica.*

*Disertatio - Principios formales del mundo sensible y del inteligible*

KrV- *Crítica de la razón pura*

*Proleg - Prolegómenos a oda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.*

GMS-*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

KpV- *Crítica de la razón práctica*

KU – *Crítica del Juicio*

EE- *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*

*Conflicto- El conflicto de las facultades*

Las cartas se citarán por fecha de las mismas. Existe una recopilación en español de la correspondencia más significativa traducida por Mercedes Torrevejo.

Para agilizar la escritura y lectura del texto, cuando se comentan las obras se ha utilizado sólo una parte del título: *Ensayo, Investigación, Prolegómenos, Fundamentación, Disertación, Conflicto.*

b) Textos de bibliografía secundaria. Aparecen citados a pie de página y recogidos en la Bibliografía.



## **RESUMEN**

### **TÍTULO DE LA TESIS:**

Sobre el origen y el fundamento de la libre unidad de la razón.

Una investigación acerca del principio de finalidad trascendental

### **INTRODUCCIÓN:**

El sistema kantiano acoge en su desarrollo múltiples dicotomías que afectan a la estructura misma de la razón. Por un lado se reconocen dos etapas bien diferenciadas en la exposición de su teorías, la etapa precrítica y la etapa crítica; por otro lado dos son los usos posibles de la razón: el uso teórico y el uso práctico, el primero orientado al conocimiento de la verdad, el segundo dirigido a hacer real un objeto; además, la propuesta de conocimiento kantiana, se basa en la distinción entre fenómeno y noumeno. Partiendo de la experiencia del primero y, gracias a la subjetividad trascendental, podemos llegar a formular una ciencia universal y necesaria, pero ese conocimiento es imposible respecto del noumeno que solo podemos pensar.

A pesar de todas estas dicotomías, o tal vez precisamente por ellas, expresa Kant continuamente su interés en presentar un sistema cerrado. Especialmente en el caso de la razón, ha de asegurarse su unidad. En la *Crítica de la razón práctica* esa unidad es garantizada por la libertad, que se convierte en piedra angular de todo el sistema. Esto aparece expresado explícitamente al inicio de la segunda Crítica. Entender el papel de la libertad en el uso teórico de la razón es la clave para valorar si el cierre de sistema se ha cumplido. En la *Crítica del Juicio* la propia explicación de la experiencia reclama unas leyes que, más allá de su expresión científica, universal y necesaria, nos llevan a un fundamento nouménico que estará a la base de cualquier uso posible de la razón.

## OBJETIVOS:

El objetivo principal de mi estudio es mostrar el cierre del sistema kantiano, es decir la complementariedad de las dicotomías anteriormente referidas para ofrecer una explicación de la realidad y el conocimiento, como expresiones de una única razón. En términos kantianos, las dicotomías serían una *ratio cognoscendi* del propio sistema, la forma necesaria de conocer la naturaleza, pero no una división interna, una *ratio essendi*, de las realidades mismas con que nos ocupamos. En la etapa precrítica hallamos ya rasgos peculiares del pensamiento posterior, como la necesidad de delimitar los modos de conocimiento de las diversas ciencias, y la crítica a la filosofía dogmática. Pero el tema que surge en este periodo y que se convierte en hilo conductor de mi estudio es el principio de *causalidad* que Kant anuncia como un problema a resolver, pues es difícil entender la conexión necesaria que se pueda dar entre dos sustancias.

La causalidad y la libertad exigen una investigación conjunta, pues la segunda es una forma más de causalidad natural referida a la voluntad, para la que habremos de investigar su ley. El estudio de esa ley propia de la libertad exige tratar la *finalidad trascendental*, que nos servirá de orientación para encontrar el principio universal de moralidad para el ser humano. El fin propio del hombre es la felicidad, sin embargo no sabemos con precisión qué es esta felicidad, cuáles son sus contenidos, por lo que los principios que nos llevan a perseguirla no nos pueden ofrecer máximas universales y necesarias. Al igual que para el conocimiento son las proposiciones sintéticas *a priori* las que garantizan el acceso de la matemática y la física al camino seguro de la ciencia, así también una proposición sintética *a priori* será la que fundamente para la moral su condición de universalidad y necesidad. El imperativo categórico es esa proposición sintética *a priori* que habrá de realizarse en la acción.

Pero no siempre la ley consigue un acceso inmediato a la voluntad del ser humano. Por ello he dedicado especial atención a cómo resuelve Kant esta exigencia de un principio que, partiendo de lo nouménico, exige su aplicación en lo fenoménico, pasando antes por una voluntad que ha de asumirla como máxima. Para ello he creído encontrar en el respeto y en la dignidad de ser feliz dos claves que como la intuición *a priori* y las categorías en el ámbito del conocimiento, garantizan esa unión entre lo fenoménico y lo nouménico.

## RESULTADOS

- Capítulo I: Análisis de los diversos esquemas y ordenaciones de los saberes y las ciencias que aparecen en la obra kantiana. Con ello se consigue especificar el lugar que ocupa la metafísica en el sistema del saber.
- Capítulo II: Estudio de tres ensayos relevantes de la etapa precrítica: *Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría*, *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (Disertación de 1770). Se presta especial atención en estos textos a los términos claves para entender su tratamiento posterior en las obras críticas, entre ellos el concepto de *causalidad*.
- Capítulo III: Se comentan brevemente las condiciones de la razón teórica, sus límites y su interés por investigar lo nouménico para conseguir la unidad de la experiencia y de la razón. se explica el significado del uso regulativo de los principios de la razón.
- Capítulo IV: Estudio pormenorizado de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Se atiende a la formulación y fundamentación del Imperativo categórico, sus diferencias con los imperativos hipotéticos y el problema de asegurar la determinación de la voluntad por parte de tal imperativo.  
Se estudia el significado de los fines en esta obra, como fines propios al ser humano y como los fines propios de la acción.  
La tercera y última parte de este escrito se interpreta como un texto que indica el límite de la filosofía, más allá el cual no podemos aportar más explicaciones a pesar del interés de la razón por pensar más allá de esos límites.
- Capítulo V: Estudio de la *Crítica de la razón práctica*, se presenta el respeto y la dignidad de ser feliz como dos conceptos a tener en cuenta para procurar el acceso de la ley a la voluntad. De esta forma se muestra como una ley que el entendimiento da a la voluntad puede convertirse en máxima para la acción.
- Capítulo VI: Concluye esta investigación con el concepto de *finalidad trascendental* tal como aparece en la *Crítica del Juicio*. Este concepto garantiza el cierre de los abismos que habíamos distinguido entre los usos de la razón. Junto con él se surgen inevitablemente los conceptos de *contingencia y técnica de la naturaleza*.

## CONCLUSIONES

- Analizar el sistema de las ciencias y la relación de las facultades del conocimiento que en ellas se dan, nos ayuda a entender el significado de la revolución copernicana y su posible aplicación a la búsqueda de una metafísica como ciencia.
- La metafísica puede hacer uso del imperativo categórico como de una proposición sintética *a priori*, con la que se pretende ampliar el conocimiento.
- El uso práctico de la razón nos muestra qué es la libertad ya que nos podemos pensar cómo sujeto libres, aunque no la podamos conocer. La libertad será desde el ámbito nouménico al que pertenece, la piedra angular del sistema desde la que mostrar la unidad del mismo.
- La dificultad está en precisar cómo esa libertad puede hallar su expresión en la naturaleza sensible. En la *Crítica del Juicio* y su propuesta de explicación de la experiencia como si de una *técnica de la naturaleza* se tratara, sujeta a una finalidad trascendental, se encuentra el cierre del abismo que se cierra entre el uso teórico y el uso práctico de la razón.

## **ABSTRACT**

### **THESIS TITLE**

About the origin and the foundation of the free unity of reason.

An investigation about the principle of transcendental finality

### **INTRODUCTION**

Kantian system presents on its development multiple dichotomies that affect to the own structure of reason. On one side, it may be recognized two well separated periods in the exposition of its theories, the pre-critic period and the critic period; on the other side, there are two possible uses of reason: theoretical and practical. The first one is oriented to the knowledge of the truth, the second one is focused on making real an specific object; moreover, the proposal of Kantian knowledge is based on the distinction between phenomenon and noumenon. Beginning from the experience of the first one and, thanks to the transcendental subjectivity, it is possible to formulate an universal and necessary science, but that knowledge is impossible referred to the noumenon which can only be thought.

Despite all theses dichotomies, or maybe due to all of them, Kant expresses continuously his interest on enouncing a closed system. Specially in the case of reason, it may be assured its unity. In the *Critique of practical reason* this unity is guaranteed by freedom, which becomes the cornerstone of the whole system. This appears explicitly mentioned at the beginning of the second Critique. Understanding the role of freedom in the theoretical use of reason is the key to be able to value if the closure of the system has been reached. In the *Critique of Judgement* (*Kritik der Urteilkraft*) the own explanation of the experience shall demand laws that, beyond its scientific, universal and necessary expression, demand a noumenic foundation that shall be in the base of any other possible use of reason.



## OBJECTIVES:

The main objective of my study is to show the closure of the Kantian system, meaning the complementation of the previously mentioned dichotomies to show an explanation of reality and knowledge, as expressions of a single reason. In Kantian terms, the dichotomies would be a *ratio cognoscendi* of the own system, the necessary way to know nature, but they would not be an internal division, a *ratio essendi*, of the own realities we are dealing with. Thus in the pre-critical age we already find some peculiar characteristics of the following thoughts, like the necessity of demarcating the ways of knowledge of the various sciences, and the critique of the dogmatic philosophy. But the issue that arises in this period and becomes the unifying thread of my study is the principle of causality that Kant announces as a problem to solve, because it is difficult to understand the necessary connection that it may arise between two substances.

Causality and freedom demand a common investigation, because the second one it is another way of natural causality referred to the goodwill that makes necessary to investigate its law. The study of this own law of freedom demands to deal with the transcendental finality, that it will be useful as an orientation to find the universal principle of morality for human being. The own aim of human beings is happiness, however we do not know precisely what it is this happiness, which are its contents, because of so the principles that take to follow that happiness cannot offer the universal and necessary key principles. As well as for knowledge there are the *a priori* synthetic propositions the ones that guarantee the access to mathematics and physics to the sure way of science, in addition an *a priori* synthetic proposition will be the one that shall fundament for moral its condition of universality and necessity. The categorical imperative is that *a priori* synthetic proposition that will have to be realized into action.

But law does not always reach an immediate access to the goodwill of human being. That is why I have paid special attention to how Kant solves this demand of a principle that, beginning from the noumenic, demands its application into the phenomenical, going before through the goodwill that must be assumed as a key principle. To do so I believe I have found in respect and the dignity of being happy two

key issues that, same as *a priori* intuition and the categories in the field of knowledge, guarantee that union between the phenomenic and the noumenic.

## OUTCOMES

- Chapter I: Analysis of the schemes and orders of the knowledge and sciences that appear in the Kantian work. With this it is possible to specify which is the place of metaphysics in the system of knowledge.
- Chapter II: Study of three relevant essays of the pre-critical period: *Attempt to introduce the concept of negative magnitudes into philosophy*, *Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology and morality*, *Dissertation on the form and principles of the sensible and the intelligible world*. It is paid an special attention in these texts to the key principles to understand its further treatment in the critic works, among these principles it appears the concept of causality.
- Chapter III: It is briefly discussed about the conditions of the theoretical reason, its limits and its interest about investigating the noumenic to reach the unity between experience and reason. It is explained the meaning of the regulative use of principles.
- Chapter IV: Detailed study of the *Fundamental principles of the metaphysic of morals*. It is paid attention to the formulation and basis of the Categorical imperative, its differences with the hypothetical imperatives and the problem of claiming the determination of goodwill by said imperative.

It is also shown the meaning of aim in this work, as own aims of human beings and as own aims of action.

The third and last part of this work it is interpreted as a text that signals the limits of philosophy, beyond of them it is not possible to provide more explanations and the interest of reason about thinking beyond those limits.

- Chapter V: Study of the *Critique of practical reason*, it is introduced the respect and the dignity of being happy as two concepts to be taken into account to provide the access of law to the goodwill. By this way it is shown how a law that the understanding gives to goodwill may turn into a key principle for action.
- Chapter VI: It is introduced the concept of *transcendental finality* at the same way as it appears in the *Critique of Judgement*. This concept guarantees the closure of the

depths previously distinguished in the system among the uses of reason. It brings the terms of *contingency* and *technique of nature*.

## CONCLUSIONS

- Analyzing the system of sciences and the relationship between faculties of knowledge that arises among them, helps to understand the meaning of the Copernican revolution and its possible application to the research of a metaphysic as a science.
- Metaphysic may use the Categorical imperative as well as an *a priori* synthetic proposition, with the one it may try to widen the knowledge.
- The practical use of reason shows what freedom is because it is possible to think ourselves as free individuals, although it is not possible to know it. Freedom shall be from the noumenic field it belongs, the cornerstone of the system to show from it the unity of said system.
- The main difficulty is specifying how that freedom may find its expression in sensible nature. In the *Critique of Judgement* and its proposal to explain the experience as if it was a *technique of the nature*, subject to a transcendental finality, it is the closure of the depth between the theoretical use and the practical use of reason.

## **INTRODUCCIÓN**

- 1. Planteamiento de la investigación**
- 2. Orden de la investigación**
- 3. El límite de la investigación**



## Introducción

### 1. Planteamiento de la investigación

La *libertad* se perfila en la obra kantiana como el gran problema a resolver por lo que se refiere a la búsqueda de un lugar propio en un sistema que, en un principio, muestra como interés primordial resolver la cuestión de la ciencia y su validez. El periodo crítico se inaugura explicando el sistema de las condiciones del conocimiento posible. Se desarrolla como una reflexión en torno a sus elementos principales, fuentes, y formas de lo racional. Esa reflexión adquiere pronto un carácter muy peculiar al descubrir al fin, la posibilidad de dar respuesta al interés que se encontraba desde el comienzo exigiendo una respuesta por parte de la razón, interés que es el fundamento propio de una metafísica, no sabemos si posible, pero sí deseada. Un interés que de forma natural afecta a la razón y la lleva más allá de los límites de la experiencia sensible. La respuesta a tal cuestión se descubre en el uso práctico de la razón, por lo que la unidad de la misma queda afectada desde el comienzo por la dualidad de sus usos, siendo necesario resolver, no sólo la cuestión de si es posible la metafísica, sino también si es posible sin afectar a la unidad de la razón que perdería todo sentido si acabase escindida.

El principio que hace posible la ciencia, no es un elemento más que se añada al conocimiento, sino que procura su unidad y orden desde fuera de ella. Sólo por esa reflexión propuesta, reconocemos el *fundamento trascendental* que sustenta el sistema. La libertad aparece como piedra angular de la unidad de la razón en la *Crítica de la razón práctica* y, por lo tanto, tendremos que investigar cuál es su relación con la propia posibilidad del conocimiento científico. Que en esta segunda obra crítica, así como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que investigan el uso práctico de la razón, la libertad asuma el papel protagonista, es una propuesta comprensible de suyo. Pero no será sino en la *Crítica del Juicio* cuando lleguemos a comprender cómo se explica su relación con el uso teórico de la razón.

No sólo me propongo encontrar el lugar adecuado para la libertad, sino también definir los componentes que pueden tener cabida en tal concepto. Ambas

investigaciones, desde el punto de vista de la *filosofía trascendental*, son una y la misma investigación, pues la estructura de la razón nos dará a conocer la función y lugar adecuados para cada facultad, con sus principios *a priori* y las posibilidades que representan; y sólo en esa estructura de la razón y en la relación de sus facultades podremos entender qué sea esa libertad y cómo es posible.

La cuestión de la ciencia abre con su resolución un horizonte que interesa de forma natural a la razón, y un discurso para el que los términos limitados al conocimiento determinado por la sensibilidad no serán adecuados. En un esquema de pensamiento que se ve obligado por la propia naturaleza de la investigación a presentarse como meramente formal para garantizar la objetividad y validez universales, la libertad se convierte en el contenido primordial que da coherencia a todos los usos posibles de la razón. Esta libertad, *piedra angular* del edificio completo de la razón pura, aparece en primer lugar como idea necesaria de una razón que siempre se pregunta por ella, junto con el *alma* y *Dios*. Ya en la primera *Crítica*, la fuerza que adquiere la exposición de la idea de libertad parece mucho mejor fundada que la de la cuestión teológica, incluida en ella el estatuto del alma; y, al fin, se convierte en la cuestión crítica que abre el camino que dirige al sistema kantiano hacia la propuesta regulativa de la *Crítica del Juicio*. La *Crítica de la razón pura* se limita a mostrar la posibilidad de la presencia de la libertad en un sistema que garantiza el orden newtoniano de la naturaleza. En los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* se presenta la libertad, no solamente como posible, sino que puede originar ella misma su propia realidad a través de la función del obrar ‘*como si*’, esta formulación se incluirá en las propuestas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* en la propia formulación del imperativo categórico.

Los textos que culminan este estudio de la libertad como garante del orden racional, serán los párrafos de la *Crítica del Juicio* y de su *Primera Introducción*, en los que la importancia de un objeto que regule el conocimiento convierte a la libertad en la clave de la unidad de la experiencia y, con ella, de la ciencia. El sistema de todas las leyes posibles ha de incluir también la contingencia de las leyes particulares de la naturaleza. Son ellas las que, a través del concepto de *finalidad*, necesitan apelar a la

explicación que atribuimos a los actos que se propone una voluntad. Estas leyes particulares son consideradas contingentes, pues contingentes son los productos de una voluntad movida por fines no mecánicos<sup>1</sup>. Los conceptos de *causalidad* y *finalidad* jugarán un papel relevante en la investigación. La primera da pie a dos tipos de acción, la causalidad mecánica y la causalidad por libertad. Mientras que el concepto de *finalidad* adquiere sustancialidad en el momento en que en la *Fundamentación*, el ser humano, pregunta fundamental no lo olvidemos del sistema kantiano<sup>2</sup>, es presentado como un ser organizado con arreglo a fines. Esa explicación por fines, será la única posible para garantizar el orden de la naturaleza conocida. La explicación de la *naturaleza como técnica*, una técnica que conocemos, en primer lugar, porque nuestra acción se ajusta a ella, es la que en último término garantiza la unidad del sistema, pues ella propone una explicación más allá de la diferencia del uso teórico y práctico de la razón.

El breve ensayo que G. Deleuze dedica a estudiar la unidad del sistema kantiano, pone de manifiesto cómo los diversos *intereses* de la razón que la impulsan hacia sus fines esenciales, toman conciencia de sí en la reflexión filosófica. La filosofía es definida en la *Crítica de la razón pura* como la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana. La investigación que se

---

<sup>1</sup> Para comprender el sentido de la contingencia y su relación con el concepto de finalidad, el artículo del Prof. Antonio M. López Molina “Contingencia y teleología en Kant” es de una gran ayuda. La tesis central está recogida en el siguiente fragmento: “Ello significa que no atribuimos finalidad a la naturaleza, sino que es nuestro humano entendimiento quien necesita de ese principio siempre que nos encontramos con ese ámbito de la naturaleza regido por una multiplicidad de leyes empíricas y, por tanto, contingentes para el entendimiento finito. Planteada así la cuestión, es preciso analizar qué tipo de objetos cumplen esa condición de contingencia-finalidad, de modo que exijan como método de estudio no la explicación mecánica sino la explicación teleológica”. (López Molina, A.M., “Contingencia y teleología en Kant”, *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la ‘Crítica del Juicio’ de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 124).

<sup>2</sup> Sobre la importancia de la pregunta por el hombre y su relación con la finalidad ver Villacañas Berlanga, J.L.: “Podríamos decir que el sistema de Kant es ante todo la sustancialización de la pregunta (...), el criterio para saber mirar todo a la vez y buscar en cada situación lo real. Por eso su sistema es formal (...). Y lo más importante es que ese conjunto de preguntas siempre acaban centrándose en una, el enigma de los enigmas: el hombre” (Villacañas Berlanga, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, p. 72).



pone en marcha habrá de estipular cuáles son esos fines propios, cuyo reflejo subjetivo es el interés, “un interés de la razón se define mediante aquello por lo cual la razón se interesa en función del estado superior de una facultad”<sup>3</sup>. Tendremos que estudiar cuáles son esas facultades humanas y cómo esas facultades, cuando se dan la regla a sí mismas, se convierten en facultades superiores y, en su actividad, se dirigen a unos fines propios. El pensamiento que he querido recoger en el título de mi investigación es lo expresado por Deleuze en este párrafo que me he propuesto desglosar en los capítulos sucesivos:

Lo esencial es que la *Crítica del Juicio* ofrece una nueva teoría de la finalidad que corresponde al punto de vista trascendental y se compagina perfectamente con la idea de legislación. Esta tarea se realiza en la medida en que la finalidad ya no tienen un principio teológico, sino que más bien la teología tiene un fundamento final humano. De ahí la importancia de las dos tesis de la crítica del juicio: la concordancia final de las facultades es objeto de una génesis particular; la relación final de la naturaleza y el hombre es el resultado de una actividad práctica propiamente humana<sup>4</sup>.

## **2. Orden de la investigación**

Vamos a recorrer la bibliografía kantiana y exégesis de la misma que nos permiten ir encontrando el sentido de los conceptos señalados como especialmente relevantes, *causalidad, finalidad, libertad, contingencia*. Para ello partiré de la lectura de algunos de los textos de la llamada etapa precrítica. A esta etapa se adscriben los textos anteriores a la carta de 1772 que Kant dirige a Marcus Herz y en la que reconoce que Hume le despertó del sueño dogmático de la razón. Sin embargo, esta etapa precrítica no es la de un pensador dogmático. Kant es ya docente en la Universidad de Königsberg y anuncia algunas convicciones claves para la comprensión de su sistema crítico. Tomando las categorías kantianas para explicarlo, Kant vio en Hume lo que le llevaría a escribir sus tres grandes *Críticas* porque ya estaban en él las *condiciones subjetivas* para apreciarlo. Es cierto que este despertar significó un gran cambio que se puede apreciar en las diferencias entre la *Disertación* de 1770 y la primera gran obra crítica de 1781, pero no olvidemos que en la primera de ellas ya está casi completa la

---

<sup>3</sup> Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997, p. 18.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 121.

exposición de la ‘Estética trascendental’ como en parte indica su título, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*.

La lectura que propongo de las obras precríticas va a rastrear esas pistas que nos permiten entender algunos conceptos y oposiciones posteriores como el *uso real* y *lógico* del entendimiento, la distinción del *método* de la filosofía-metafísica y el de la matemática, los conceptos de *análisis* y *síntesis* y, tal vez lo más relevante, la distinción entre la *sensibilidad* y el *entendimiento* que nos anuncia en la *Disertación*; no olvidemos que el título de esta obra anuncia ya las fuertes tensiones posteriores en la temática crítica.

En un breve, ameno y anecdótico escrito que fue publicado en español en el año 2012 con el título de *Visita al profesor Kant*, James Boswell nos relata una cena en la que pudo disfrutar en Königsberg de la conversación de I. Kant. La lectura dista de poder ser base de un estudio académico, y lo ameno y pretendidamente cómico de las veinte páginas nos hacen dudar de la veracidad de los hechos que relata. A pesar de ello, James Boswell pone en boca de Kant una frase que pronunció como si de una broma se tratara: “Envejecer es pecado y el precio que se paga por él es la muerte”<sup>5</sup>. La vida del ser humano va a estar marcada por grandes conflictos que él vive en tanto que criatura *finita* y *racional*. Éric Weil rescata la formulación de esta oposición en estos términos, finita y racional, por oposición a los que comúnmente se refieren de criatura *racional* y *sensible*. *Finito* y *racional* quiere decir criatura sometida al mecanicismo de la naturaleza, cuyo actuar se podría predecir según leyes del comportamiento y nexos causales, ser condicionado que se conoce a sí mismo como determinado y, a la vez, es capaz de pensarse y atribuirse un sentido que nunca se presentará como fenoménico<sup>6</sup>. El ser humano también, en tanto que finito pero a la vez racional, es un ser que *se sabe* envejecer porque el tiempo le afecta. Pero si el tiempo es en Kant la condición subjetiva de todo conocer, la condición según la cual ordenará los datos que se ofrecen a sus sentidos, resulta que ahora se encuentra afectado en tanto que sujeto mismo por el

---

<sup>5</sup> Boswell, J. *Visita al profesor Kant*, trad. Miguel Martínez –Lage, Segovia, ed. La uña rota, 2012, p.33.

<sup>6</sup> Cf. Weil, É., *Problemas kantianos*, trad. Alejandro García Mayo, Madrid, ed. Escolar y Mayo, 2008, p. 99.

tiempo, y por eso es un pecado. El pecado como desmesura (ὑβρις), ha virado y lo que era una condición de lo sensible, se introduce de lleno en aquello que quiere afirmarse como lo en sí, el sujeto que se siente envejecer. Al menos la muerte es lo que le desligará para siempre de las condiciones temporales y por ello nos redime del pecado.

La correspondencia de Kant con sus habituales interlocutores, Lambert, Herz, Mendelssohn, nos da cuenta del desarrollo de su pensamiento, sus dudas, deseos, planes, y todos los proyectos que va descartando. En la época precrítica hallamos algunos testimonios de que no era Kant solo el interesado en encontrar una fundamentación nueva para la metafísica a la que nunca renuncia, y para la que quiere encontrar el camino seguro de la ciencia y la unión de todos los filósofos. Así se lo hace saber a Lambert en una carta de 1765 al que le advierte, por un lado, de la confluencia de sus métodos, de lo cual se alegra pues le considera uno de los mayores genios de Alemania, y al que anuncia además haber llegado al método adecuado para dejar ya el tener que volver constantemente sobre nuestros pasos, como nos vuelve a decir al comienzo de la *Crítica de la razón pura*<sup>7</sup>. Encontramos en esta época ya la convicción de que la limitación del conocimiento, y la conciencia que de ello debemos tener, han de guiarnos en la búsqueda de verdades seguras. Esta es una de las notas más características del pensamiento kantiano y su presencia desde esta etapa precrítica muestra la unidad de su sistema. Le anuncia Kant a Lambert la próxima composición de dos obras: la *Fundamentación metafísica de la filosofía natural* y la *Fundamentación metafísica de la filosofía práctica*. Cuál era el contenido que Kant quería proponer para estas obras es ya una cuestión muy discutida. Cuestión interesante que por ejemplo es tratada por L. W. Beck al comienzo de su estudio sobre la *Crítica de la razón práctica* (*A commentary on Kant's Critique of practical Reason*<sup>8</sup>). La carta a Lambert acaba con un pasaje esperanzador acerca del desarrollo de la historia del conocimiento, un pasaje propio de un pensador de la Ilustración y más revolucionario que los de la última parte de su vida. Tal vez no añada mucho a nuestro objeto de estudio, pero la belleza de las palabras nos

---

<sup>7</sup> Cf. Carta a J.H. Lambert, de 13 de noviembre de 1765.

<sup>8</sup> Cuestión abordada principalmente en el capítulo I “The Writing of the ‘Critique of practical reason’”, Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

hace no dejarlo pasar por alto y además retenerlo en nuestra memoria para pensar el significado de las crisis, especialmente de una crisis educativa:

Antes de que la verdadera filosofía pueda nacer, la antigua tiene que destruirse a sí misma; y así como la putrefacción significa la total disolución que siempre precede al comienzo de una nueva creación, así la presente crisis en el aprendizaje, hace crecer mis esperanzas en que la gran y largamente esperada revolución en las ciencias no esté tan lejos<sup>9</sup>.

Entre la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* en 1781, y la publicación de la segunda edición revisada en 1787, se publicaron dos obras que nos pueden dar pistas de la trayectoria y cambios que se introdujeron en las reflexiones del autor. La primera de esas obras son los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, publicada en el año 1783. Este título nos ofrece mucha información acerca del propósito que Kant busca resolver con la exposición de la obra, este propósito es el mismo que se anuncia en los ‘Prólogos’ de la *Crítica de la razón pura*, y es el interés por responder a una serie de cuestiones que indefectiblemente se presentan a la razón. Pero la presencia de estas cuestiones puede llegar a olvidarse, tras la ardua tarea de entender cómo es posible la ciencia y el conocimiento en general, empresa en la que se embarca como sabemos el autor de las *Críticas*. El hecho de que la *estética* y la *lógica trascendental* tengan tanto peso en la interpretación y lectura de la obra kantiana, nos puede llevar a olvidar que la pregunta que nos ha de acompañar no es en última instancia *¿cómo es posible la ciencia?*, sino *¿cómo es posible la metafísica?*, si es que tal cosa es posible. La primera pregunta nos guiará hacia la respuesta necesaria para entender las condiciones del uso teórico de la razón, pero no es más que un medio imprescindible para llegar a conocer el fin propio de la razón.

Sabemos que el resultado al que llega Kant en su primera obra crítica, no le satisface: la metafísica no es posible como ciencia, pues las condiciones del conocimiento no se adecúan a sus objetos. Quiere Kant encontrar una salida a las preguntas constantes de toda razón: la *inmortalidad* del alma, la existencia de *Dios* y la *libertad* propia como humano; por ello retoma la exposición en diversos escritos,

---

<sup>9</sup> Carta a J.H. Lambert, de 13 de noviembre de 1765.

primero con la obra de 1783, en la que destaca ya en la portada a qué va dirigida la pregunta que no debemos olvidar, a “una metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia”, y después con la publicación en 1785 de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Esta importante obra presenta en su ‘Prefacio’ la otra gran preocupación de su sistema que querrá también dejar solucionado. La posibilidad de que la razón aparezca dividida, una dualidad que viene dada por los dos usos posibles de la misma: el uso teórico y el uso práctico. Espero que veamos claramente que tal dualidad de los usos no indica que la razón en sí esté escindida, como leemos en la *Fundamentación*, pues es necesario que “para la crítica de una razón práctica pura (...), si ha de ser completa, tenga que poder ser expuesta a la vez su unidad con la especulativa en un principio común, porque al cabo sólo puede ser una y la misma razón, que tiene que ser distinta meramente en la aplicación”<sup>10</sup>.

La unidad de la razón es la garantía de hecho de la *sabiduría*, pues la razón consiste principalmente en unión de todos los principios, de todas las experiencias, y también de todos los usos posibles. La sabiduría sería la forma de dar respuesta a los fines supremos de la razón, una respuesta que resuelva los intereses que ponen en marcha las diversas facultades. Sabemos que el uso teórico de la razón es aquel que se ocupa de conocer la naturaleza que se presenta por la intuición empírica, luego se comprende como experiencia y, finalmente, se eleva al rango de ciencia universal y necesaria. Otra cosa será tratar el significado de la razón práctica, tarea que ya nos puede llevar un arduo trabajo realizar, pero para comenzar con un fondo sobre el que tomar impulso me quedo con esta presentación: “la razón pura se convierte en práctica en tanto que nos motive a obrar”<sup>11</sup>. En esta afirmación ya encontramos esa tensión constante entre la pureza de una razón que quiere hacer valer sus principios, y la necesidad de la motivación para obrar.

Para llegar a entender cómo se presenta esa unidad en los usos de la razón, tendremos también que investigar cómo se van introduciendo las diferencias entre ellos, que se empiezan a delimitar en el periodo precrítico del autor como en el *Ensayo para*

---

<sup>10</sup> GMS, IV 391.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Kommentar* von Horn, C., Mieth, C., Scarano, N, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007, p. 293.

*introducir las magnitudes negativas en la sabiduría*, obra de 1763, o en la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* de 1764. Otra de las aportaciones claves de estos ensayos, es la distinción entre el *uso lógico* y el *uso real* de los principios, esta distinción nos ayudará a resolver uno de los temas más complejos de la exposición de la razón práctica: que el principio de la moralidad no sólo ha de ser coherente dentro de un sistema, sino que además ha de encontrar acceso a la voluntad del ser humano, es decir ha de tener un uso real, no sólo posible, sino incluso necesario. Ese acceso a la voluntad de un principio representado por el entendimiento, es posible por la unidad interna de la razón, unidad fraguada en torno a la libertad de la razón que consigue que sus principios se conviertan en máximas de la acción.

La definición de la *razón pura práctica* nos lleva a otra dualidad que afecta directamente a cómo se nos presente el ser humano, y cómo tengamos que comprender su naturaleza racional y a la vez sensible. Tanto en el estudio de la razón teórica, como en el uso de la razón práctica, tenemos que encontrar el justo lugar para cada una de esas partes, determinar cómo un ser racional puede a la vez ser sensible y compatibilizar la llamada a la necesidad y la universalidad de los principios de la razón en un ser cuyo conocimiento comienza con la experiencia y no puede ir más allá de los objetos que en esta experiencia se le presentan. Es precisamente esa dualidad en el ser humano, sensibilidad y racionalidad, la que reclama la presencia de los juicios sintéticos *a priori*. Esos juicios con los que se amplía el conocimiento propio de las ciencias, necesitan tener a su base una intuición para unir los dos elementos del juicio, y que el resultado sea sin embargo un conocimiento universal y necesario. Ese ser racional y sensible tiene una limitación, en el conocimiento, no puede alcanzar la *realidad en sí* de las cosas, solamente conocemos aquello que se presenta ante nosotros en la experiencia, bajo la cual subyace una realidad sin duda, pero de la cual nada podemos. En el ámbito de la ciencia, esta limitación no supone ningún problema añadido, sólo la precaución de no sobrepasar los límites que nos son impuestos. Pero en la moralidad, si conocemos sólo lo que se nos da en la experiencia, y esto tiene que ser así si la razón es una, entonces nos falta el modo de hablar de lo que suele hablar la moral, de lo bueno o lo correcto en sí, y de cómo estos afectan a un sujeto del que sólo tenemos una experiencia interna pero sensible, o externa en tanto que adscribimos a los otros sujetos la misma

conciencia moral que nosotros nos atribuimos. Sólo podremos hablar en la moralidad de un ser que actúa por representación de principios, no por un conocimiento de sí que nos indique qué motivos nos mueven a obrar. Este gran desconocimiento del sujeto de la acción es un *abismo* que se abre en la valoración de las acciones propias y que se suele denominar como la tesis de la opacidad<sup>12</sup>, veremos cómo aparece al comienzo de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*.

Una correcta fundamentación de todos los principios de la racionalidad en cualquiera de sus usos no puede olvidar tampoco una cuestión que es si cabe más radical. Como veremos Kant basa su investigación en dos constataciones. La primera y más básica es que existe la ciencia, y que funciona cumpliendo sus requisitos de universalidad y necesidad que pueden comprobarse en la naturaleza que conocemos. La segunda es que existe la moralidad, pues somos conscientes de la constricción del deber. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant afirma que puede que nunca sepamos si se ha dado un acto motivado por principios morales, por principios que siendo racionales nunca podremos constatar. Pero incluso asumiendo que esto pueda ser así, ¿qué nos mueve a estudiar la racionalidad? Parece que no añadiría nada, ni a la ciencia que ya funciona, ni a la moralidad que tal vez funcione, al menos nos sirve para seguir viviendo e incluso progresando en la historia. ¿Por qué necesitamos saber que el ser humano es racional? ¿Por qué no conformarnos con su vertiente sensible? Esa vertiente la podemos constatar, mejorar, pulir, y sacar un gran rendimiento de ella en su cultivo. ¿Qué alcanzamos con el estudio de la racionalidad? ¿Por qué no reduce su obra de los *Prolegómenos* a decirnos que, dado que los objetos que interesan a la razón no se presentan en el espacio y el tiempo, no es posible conocerlos desde la ciencia? La respuesta que iremos investigando se centrará en seguir el camino de interpretación de la unidad del sujeto. Kant nos dice en los *Prolegómenos*, acerca de las ideas de la razón que son “conceptos necesarios cuyo objeto no se puede dar en ninguna experiencia porque ellos se dirigen a la unidad conjunta de la experiencia sensible en tanto que completa”<sup>13</sup>. El requerir la racionalidad parece

---

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, p. 198.

<sup>13</sup> *Proleg.*, IV 328.

entonces una forma de salvar y de acercarnos al límite del propio sujeto, incognoscible en sí.

### 3. El límite de la investigación

La lectura que propongo progresa poco a poco por el sistema crítico kantiano hasta reconocer los límites de la explicación posible, sin poder traspasarlos, para constatar que, si bien la experiencia se da desde lo empírico abriéndose camino hacia el conocimiento racional, nos quedamos deslumbrados ante la última pregunta del sistema: ¿Por qué en último término este conocimiento es así y no de otra forma en el ser humano? ¿Por qué son las condiciones las que son y no otras? Estas explicaciones se encuentran en expresión kantiana, *más allá del límite extremo de toda filosofía práctica*. Encontramos constantes referencias a la autoproducción de la razón, esto es, a lo que el sujeto pone con su propia actividad, a la *espontaneidad* que marca la diferencia entre la sensibilidad y el conocimiento intelectual. Las ideas de la razón son *problemáticas* si con ellas queremos adentrarnos en el conocimiento de lo en sí. Es por ello que a partir de las ideas surge la *dialéctica* de la razón, pues de hecho el hombre ha traspasado con ellas los límites de la investigación posible. Pero esas ideas tienen su utilidad como *ideas regulativas*. Reducen a unidad la experiencia, unidad que se refiere a un sujeto afectado por la experiencia de lo sensible, que se resuelve bien en ciencia, bien en principios universales del obrar, esas ideas nos remiten a un sujeto y gracias a ellas podemos suponer ese sustrato que pide unidad del conocimiento en forma de un yo. La tarea de la filosofía kantiana sería identificar los límites de todo aquello que se debe hacer y de lo que no, poner los límites del conocimiento para el entendimiento y la razón, aunque tal vez también podamos *pensar* aquello que está más allá de esos límites. Lo que la razón puede hacer está acompañado de la libertad que se presenta por lo tanto como el concepto límite más allá del cual, nos faltan las palabras para seguir hablando.

Si aplicamos a toda su obra lo que Kant afirma acerca de la naturaleza en los *Prolegómenos*, nos encontramos con un problema que me propongo tratar en estas páginas. La naturaleza dice allí, al comenzar su discurso acerca de cómo sea posible la ciencia pura de la naturaleza, es “la existencia de las cosas, en tanto que esta existencia



está determinada según leyes universales”<sup>14</sup> y más adelante, “la naturaleza, pues, considerada *materialiter*, es el conjunto de todos los objetos de la experiencia”<sup>15</sup>. Si quisiéramos conocer la naturaleza del ser racional y sensible que es el ser humano, habríamos de dirigirnos a alguna experiencia que tengamos de él, pero además buscar una ley que le sea propia. Las leyes que aparecen en el estudio del uso teórico de la razón, no nos sirven para conocer esa naturaleza humana, pues son leyes que se refieren a objetos extraños a nosotros y queremos ser algo más que un objeto extraño, nuestro *sentido interno*, experiencia al fin y al cabo, nos muestra que somos de hecho algo más. Sin embargo esas leyes del entendimiento también nos dan un conocimiento posible, así es como a través de ellas podemos predecir y explicar las acciones que observamos en los demás. Pero buscamos algo más, no predecir nuestras acciones, sino antes que eso *decidir* dirigirnos a ellas. La ley propia de ese extraño fenómeno que conocemos es buscada en el uso práctico de la razón. Pero para el entendimiento ordinario, el concepto de ley se opone al concepto de libertad que debe presidir el tratamiento de cualquier forma de moralidad, por lo que habremos de investigar cómo es posible compaginar ambas realizando para ello un análisis de qué sea la *causalidad*.

En mi lectura de las obras dedicadas al uso práctico de la razón se ve claramente defendida la siguiente tesis: “... que nuestro uso práctico de la razón excede el límite de nuestro conocimiento teórico en un determinado sentido”<sup>16</sup>. Esta afirmación alberga en sí muchos peligros, tantos como los que quiere afrontar y eliminar de su campo una filosofía crítica. Todo esfuerzo por hablar de ese determinado uso posible de la razón práctica puede esconder un peligro de deslegitimar todo el discurso kantiano. La forma en que tiene de ir más allá del uso teórico de la razón es pensando y no conociendo, como nos anuncia ya Kant en la *Crítica de la razón pura*. He encontrado en la ‘Tercera sección’ de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* un excelente discurso que lucha por enfrentarse con ese límite autoimpuesto por la razón, necesario, pero del que el Kant más humano desea hablar, aunque sus propias condiciones no se lo permitan. Kant quiere hablar de la libertad, pero parece que su discurso carece de los términos adecuados, pues los conceptos para hablar de una libertad posible son ajenos a

---

<sup>14</sup> *Proleg.*, IV 294.

<sup>15</sup> *Proleg.*, IV 295.

<sup>16</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p.266.

nuestro lenguaje. En esta ‘Tercera sección’ se hace presente una tensión de aquello que nos impulsa a mirar más allá de todo uso posible determinante, más allá de lo que puede ser explicado por nuestra razón y por sus principios hacia una instancia de lo en sí que fundamente tal tensión. Kant es tan consciente de que se encuentra ante un peligro que él mismo lo anuncia en forma de subtítulo en esta sección: ‘Del límite extremo de toda filosofía práctica’. En estas páginas repetirá una y otra vez aquello de lo que no podemos hablar pero sí pensar, en estas páginas encontramos uno de los discursos más ricos en torno a la libertad como principio de unidad de la razón. Estos lugares al límite del discurso son, como no podía ser de otra forma, los que anuncian los temas de la filosofía posterior a Kant. En primer lugar Fichte recupera “la unidad de la razón de acuerdo con el primado de la razón práctica, la experiencia filosófica fichteana de la acción originaria y de la intuición intelectual expresan de forma idealista los conceptos de emancipación y liberación del ser humano con respecto a sus dependencias dogmáticas”<sup>17</sup>. Hegel asume desde las exigencias de la razón que se piensa a sí misma a autorreflexión fenomenológica del espíritu. A través del interés que ordena el proceder de cada una de las facultades, la razón se encamina a su desarrollo histórico. Ya Habermas ha señalado la relevancia del texto que cierra la *Fundamentación* para llegar a la elaboración del interés emancipatorio que exige de la filosofía crítica y que hace posible la reflexión<sup>18</sup>. La investigación que presento no ha atendido detenidamente a tal desarrollo histórico de las propuestas kantianas, al igual que Kant las deja abiertas como propuestas para la historia posterior, las anuncio como mi interés próximo más allá de este ensayo.

Parece inevitable que según vamos avanzando en la lectura de la obra kantiana, lo que se presenta primero como una teoría del conocimiento por un lado, y una investigación acerca de los principios de la moral por otro, se acabe presentando como momentos ambos en conjunción indispensable para la metafísica, e incluso como en una gran teoría acerca del sujeto trascendental, que será a la postre la única metafísica posible. Esta ligazón entre diversos ámbitos filosóficos, que en Kant se presentan como

---

<sup>17</sup> López Molina, A. M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012, p. 233.

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p.233-238.

uno y el mismo, es expuesta de una forma muy clara por el Profesor José Luis Arce Carrascoso en *De la razón pura a la razón interesada*. La primera parte de esta obra trata el planteamiento trascendental kantiano, comienza interesada por cómo se dibuja la constitución de una objetividad y concluye mostrando que sólo en referencia al sujeto trascendental podemos conocer el objeto, en tanto que éste se somete a la misma estructura sintética que caracteriza al sujeto:

El único modo de llevar a cabo una efectiva metafísica con el rigor propio del saber científico, a la vez que una especulación filosófica sobre la posibilidad de la objetividad del conocimiento humano, es el de retrotraer el problema a su más primitivo y original nivel, elevándose desde lo empírico a lo trascendental<sup>19</sup>.

Es decir, que a la vez que vamos buscando los límites de la subjetividad y su relación adecuada con su objeto de conocimiento, iremos estudiando la estructura propia de esa subjetividad. Esa subjetividad se muestra en primer lugar en las formas de la espontaneidad que se manifiestan tanto en el uso teórico como en el uso práctico de la razón. Si la modernidad se inaugura como una reflexión en torno a la posibilidad del conocimiento, en Kant “el objeto ya no es algo presente y distinto de la subjetividad, frente a lo cual la facultad cognoscitiva haya de subordinarse, ya sea la cosa física, o, incluso, la idea. El objeto es el término final de un proceso constitutivo”<sup>20</sup>. De esta forma es inseparable la crítica de la razón que investiga sus límites, de un análisis de la subjetividad que en su actividad constituye el propio conocimiento. El final de la primera parte de la obra del profesor Arce Carrascoso nos remite a ese gran problema en la filosofía de Kant que será el lugar propio y la justificación de la proposición sintética *a priori*. Allí apunta a que la subjetividad trascendental, por su estructura que aglutina intuición y pensar, es la propia posibilidad del juicio sintético *a priori*<sup>21</sup>. La estructura sintética de la razón es la posibilidad misma de los juicios sintéticos, que a su vez necesitan de una actividad espontánea que consiste en “la reunión o composición de diversas representaciones con el objeto de hacer de ellas un único conocimiento”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Arece Carrascoso, J.L., *De la razón pura a la razón interesada*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1996, p.33

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>21</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 50.

Para llegar a la afirmación de que la libertad es la actividad propia de la razón que posibilita y garantiza la unidad del uso de la razón y de la naturaleza humana en tanto que racional y sensible propongo el siguiente ordenen la investigación:

1. Establecer un esquema del saber y sus formas posibles, sus características y criterios diferenciadores, uniendo para ello las propuestas dispersas en varios textos claves del *corpus* kantiano. (Capítulo 1)

2. Revisar el camino que lleva a Kant desde los presupuestos de la metafísica dogmática personificada en Wolff, a la necesidad de plantear otro camino para el conocimiento metafísico. Para ello revisaremos algunos escritos precríticos y analizaremos los conceptos que en ellos van surgiendo como la diferencia entre el *uso real* y *lógico* de los principios, o el método *analítico* y *sintético* aplicado a las diversas ciencias y el concepto de *causalidad* que, como en Hume, y empujado por sus lecturas, se convierte en tema central de la investigación. (Capítulo 2)

3. Estudiar los momentos decisivos en las obras dedicadas al uso teórico de la razón para comprender qué parte de lo que allí se dice afecta al modo en que nos conocemos a nosotros mismos y a nuestra acción. Para ello será necesario revisar conceptos tales como *naturaleza*, *causalidad*, las formas del tener por *verdad*, la *unidad* y las *condiciones de sensibilidad* y *entendimiento* cuando el objeto es el *yo*. (Capítulo 3)

4. Estudiar los momentos de los escritos prácticos en que va perfilándose el papel de la libertad. En tanto que la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es presentada como una deducción del principio de la moral, llevaremos a cabo una lectura sistemática de la obra para entender el proceder en esta deducción. Como propuesta original de esta investigación, se propone en el estudio de la *Crítica de la razón práctica* la consideración del *respeto* como intuición *a priori* de la moralidad, que posibilita el poner en marcha los principios de la razón. Al igual que la dignidad de ser feliz se muestra como categorías que unifica y hace universal conforme a fines todo influjo sensible sobre la voluntad. (Capítulos 4 y 5)

5. Estudiar el significado de la *finalidad*, la *contingencia* y los *finés de la razón* que en su unidad nos llevan a determinar el complejo de la sabiduría y lo que en ella se haya de contener. En este caso los textos relevantes serán los propios de la *Crítica del Juicio* y muy especialmente de la ‘Primera Introducción’ a la obra. El paso de las propuestas de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica del Juicio* la he llevado a cabo teniendo en cuenta la obra *Problemas kantianos* de Éric Weil. En esas páginas se muestra claramente el interés por mostrar la unidad del sistema kantiano. El capítulo titulado ‘Sentido y hecho’, constata en primer lugar una unión en la forma de proceder de las obras, pues las tres *Críticas* parten de un hecho, el hecho de la *ciencia*, el hecho de la *ley moral* presente en nosotros y el hecho del *sentido*. Será a tenor de ese sentido posible, que el ser humano va creando en sus libres decisiones dentro de la naturaleza dada, lo que nos hace buscar una nueva perspectiva para la razón. La lectura de la *Crítica del Juicio* está enmarcada igualmente en la investigación del Prof. López Molina, *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, que repasa cada uno de los temas relevantes de la obra para concluir el cierre del sistema crítico. Un cierre que en realidad deja abiertas muchas posibilidades. (Capítulo 6).

**PARTE I.**  
**EL ORIGEN DE LA PROBLEMÁTICA ENTORNO**  
**A LA UNIDAD DE LA RAZÓN.**

**CAPÍTULO 1. El lugar de cada saber**

- 1. El problema de buscar un lugar para la metafísica**
- 2. El esquema del saber**
  - 2.1. Clasificación del conocimiento racional.**
    - 2.1.1. Conocimiento racional teórico puro**
    - 2.1.2. Conocimiento racional teórico empírico**
    - 2.1.3. Conocimiento racional práctico puro**
    - 2.1.4. Conocimiento racional práctico empírico**
  - 2.2. Una propuesta de conocimiento racional para el tiempo futuro. Conocimiento puro ‘que ha de ser llenado en el futuro’**
- 3. El lugar de la metafísica posible dentro del esquema racional**
- 4. La división de las facultades**

**CAPÍTULO 2. La etapa precrítica**

- 1. Introducción**
- 2. Las aportaciones de las obras precríticas**
- 3. *Ensayo para introducir el concepto de las magnitudes negativas en la sabiduría.* La propuesta de la oposición y fundamentación lógica y formal**
- 4. La presentación del método analítico y sintético en la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y la moral***
- 5. La delimitación de la filosofía y la metafísica en el periodo precrítico**
- 6. Sobre la distinción de los dos usos de la razón: razón teórica y razón práctica**
- 7. La *Disertación* como anuncio de una nueva metafísica. La distinción de lo sensible y lo inteligible en general**
  - 7.1. La síntesis y el análisis en la *Disertación***
  - 7.2. Sensibilidad e intelecto**



## CAPÍTULO 1.

### El lugar de cada saber

#### 1. El problema de buscar un lugar para la metafísica.

Es inevitable que en la investigación acerca de si es posible la metafísica como ciencia, Kant tenga que encontrar primero el lugar que habría de ocupar este saber en el sistema completo del conocimiento. “Es necesario reconstruir, previo a cualquier planteamiento doctrinal, el sistema crítico en el que discurre la razón en cuanto arquitectónica. Precisamente es esta propiedad la que posibilita el tránsito de la mera acumulación de conocimientos (*Aggregat*) al sistema (*System*) mismo (...). Sólo desde éste es posible realizar la *Teleologia rationis humanae*, que es el fin último al que tiende la filosofía”<sup>1</sup>, para ello tiene que dibujar el mapa de todos los conocimientos posibles y establecer los límites entre ellos para evitar las confusiones entre las ciencias. Esta exigencia se ve expresada claramente en el ‘Prólogo’ de los *Prolegómenos* y, desde luego, en la estructura entera de esta obra, pues para responder al título completo, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, se estudiarán no sólo las condiciones y características de la metafísica que se pretende fundar, sino también cómo son posibles la *matemática pura* y la *ciencia natural pura*. La determinación de lo que cada una de ellas es, nos ayudará a no traspasar sus límites. Es por ello que en esta obra se aprecia con claridad el vínculo entre la pregunta acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, y el estudio acerca de la sistemática de la razón. Así lo expone Kant al final del ‘Prólogo’, que toma forma tras haber trazado en la *Crítica de la razón pura* el esquema completo de todo conocimiento posible:

He aquí un tal plan que sigue a la obra acabada, un plan que puede ser trazado ahora según un método analítico, ya que la obra misma debió ser compuesta enteramente según el modo sintético de exposición, para que la ciencia pusiese a la vista todas sus articulaciones en sus conexiones naturales, como la estructura orgánica de una facultad completa y particular de conocimiento<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> López Molina, A.M., *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Madrid, Universidad Complutense, 1983, p. 19.

<sup>2</sup> *Proleg.*, IV 263.



En este texto se ve cómo la idea del conjunto de la obra debe preceder por sí a la idea de cada una de las partes, y que sólo habiendo comprendido lo primero se podrá dar el salto a la exposición analítica de cada una de ellas. No es menos relevante la consideración final que cierra este ‘Prólogo’. El anuncio de *revolución copernicana* que ha de afectar a todo modo de pensar y de avanzar en las ciencias, no introduce un método nuevo sino que ya ha procurado sus correspondientes beneficios en el proceder de las ciencias físico-matemáticas, pues no fue necesario que Galileo en la ciencia natural, ni antes Tales en la matemática, se ocuparan de cuáles fueran las características propias de su modo de pensamiento, este no aparece de forma explícita en sus formulaciones. Se puede perfectamente avanzar en esas ciencias sin estudiar esas condiciones. De hecho parece incluso muy beneficioso hacerlo:

Quien encuentre que también este plan, que antepongo, como prolegómenos, a toda metafísica futura, es a su vez oscuro, considere que no es necesario que todos estudien metafísica; que hay muchos talentos que progresan muy bien en ciencias sólidas y aun profundas, más cercanas a la intuición, talentos, empero, que no alcanzan ese progreso en investigaciones con puros conceptos abstractos; y que, en tal caso, uno debe aplicar sus dotes espirituales a otro objeto<sup>3</sup>.

Como analiza Vleeschauwer en *La evolución del pensamiento kantiano*, Kant se encontraba inmerso en la corriente del pensamiento de la época, la necesidad de establecer unos límites claros entre disciplinas, interés que encontramos en muchos de sus escritos, es un reflejo de la disputa vigente en el siglo XVIII. Un pensamiento dominante reinaba en Europa, tanto en el continente como en la filosofía natural anglosajona, inaugurada ya como física; se exalta la primacía del *método*<sup>4</sup>, poco más tendrán en común los sistemas de Descartes y Newton, el enfrentamiento de sus *métodos* traza la historia de la filosofía europea de la modernidad. La oposición de

---

El estudio de Vleeschauwer en *La evolución del pensamiento kantiano* explica el significado de esta síntesis en la exposición de la primera *Crítica*: “El método sintético de la *Crítica* organizaba la demostración de la manera siguiente: analizar, primero, el pensamiento en sus elementos *a priori*; reconstruir el conocimiento objetivo por su intervención, y, en fin, reconstruir por el conocimiento objetivo las ciencias objetivas físico-matemáticas”. (Vleeschauwer, H.J., *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, trad. Guerra, R., México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, p. 94-95).

<sup>3</sup> *Proleg.*, IV 264.

<sup>4</sup> Vleeschauwer, H.J., *Op. cit.*, p. 13.

escuelas, en este caso entre el *empirismo* y el *racionalismo*, ha sido considerada como relevante también por G. Deleuze. Para el empirismo la razón habría de ocuparse de “realizar fines comunes al hombre y al animal”<sup>5</sup>, la cultura es una mera adquisición que nos permitirá manejar los medios a nuestro alcance para ejecutar dichos fines, la razón no adquiere por ello una posibilidad propositiva, es meramente mecánica ante los fines que vienen dados siempre por la naturaleza. Por el contrario, el racionalismo atribuye al ser racional unos fines propios que vienen dados por la razón, y no estarían estos fines directamente presentes en la naturaleza. La propuesta de Kant acerca de los fines propios de la razón, es que éstos no pueden ni venir dados por la naturaleza en tanto que mundo de la experiencia posible, ni son impuestos a la razón desde fuera. Será la misma razón la que se tenga que convertir en *autolegisladora*, “la razón como juez de la razón: he aquí el principio esencial del método llamado trascendental”<sup>6</sup>. En tanto que la razón se propone ella misma sus fines propios, es ella también la que define los intereses supremos de la razón, “los fines o los intereses de la razón no son materia de juicios ni de experiencia, ni de ninguna otra instancia externa o superior a la razón”<sup>7</sup>.

Los métodos de Descartes y Leibniz permiten encauzar un sistema de metafísica *more geométrico*, frente a ellos el método de Newton permite su aplicación al ámbito orgánico tanto como al inorgánico. Que un mismo método uniera ambos sistemas, no podía menos que resultar interesante para Kant, según veremos más adelante en el estudio de las leyes particulares de la *Crítica del Juicio*. Al fin, la confrontación se dirimirá asimilando un método a cada tipo de conocimiento, pero esta solución obligará a la filosofía a presentarse siempre a la defensiva, así lo interpreta Vleeschauwer:

Ahora bien, la inducción newtoniana, que se encuentra en las antípodas del método cartesiano, debía chochar con este último. Aquella prohíbe tratar a la naturaleza observable como una gigantesca geometría (...). Por otra parte la inducción es menos audaz y más apropiada a la condición humana. La metafísica explica lo visible y lo observable por lo invisible, es decir: el hecho por el principio. Sin duda este principio es una causa pero nunca una causa próxima. La regresión causal, tal

---

<sup>5</sup> Deleuze, G., *La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997, p. 11-12.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14

<sup>7</sup> *Ibidem*.

como la opera la inducción, es más modesta: encadena a los fenómenos en un orden causal simplemente observable<sup>8</sup>.

En el estudio de algunos de los escritos precríticos que se expone en el siguiente capítulo, vamos a ver la clara demarcación que se propone entre el método de proceder *analítico* de la metafísica, que ha de aclarar conceptos, y el método *sintético* de la matemática, que los construye en la intuición.

Es decir, por un lado tendremos la disputa epocal entre dos métodos, el cartesiano que procede *more geométrico* y el newtoniano que procede de forma inductiva. Parece que en un principio la metafísica habría de hacer uso del método cartesiano, al que por origen está también más próximo. Según leíamos en el texto anterior, partiríamos de un principio invisible que explicaría lo visible; sin embargo la respuesta kantiana va más allá de asumir un método ya elaborado. Kant muestra en su propia obra un estudio pormenorizado de los autores de la época, “porque sobre Kant operan las mismas influencias que en el ‘*Sturm*’, en Lessing o en Jacobi. Y sin embargo, estas influencias siempre están contrarrestadas por otras dimensiones de su pensamiento, por otras mediaciones que transforman y elaboran lo que en los demás deviene sesgado y unilateral”<sup>9</sup>.

Por otro lado, tenemos el problema de esclarecer los métodos adecuados para la matemática, la física y la metafísica, que en el caso de las dos primeras ciencias ya

---

<sup>8</sup> Vleeschauwer, H.J., *Op. cit.*, p. 13.

<sup>9</sup> Villacañas Berlanga, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988.p. 69. En el capítulo de esta obra dedicado a Kant, el Prof. Villacañas comienza exponiendo cómo los autores influyentes de la época llevan a Kant a afirmaciones muy diferentes a las que podremos encontrar en Hamman o Herder. A estos últimos Hume les lleva al escepticismo socrático que puede muy bien compaginarse además con el sentimentalismo rosseauiano. En Kant, Hume y Rousseau “tiene resultados radicalmente distintos: por un lado fuerza a una desconfianza de toda la metafísica bisustancialista que en el fondo sostiene el sentimentalismo moral del ginebrino; por otro lado estimula a Kant a una defensa filosófica del problema de la libertad mediada y no contraria a la asimilación precisa de la ciencia newtoniana como barrera contra todo escepticismo. Pero esta misma ciencia tiene inevitablemente conceptos últimos que no pueden ser analizados en sentido humeano, que no se reducen jamás a impresión empírica, sino que exigen el reconocimiento de una capacidad diferente: la razón pura” (Villacañas Berlanga, J.L., *Op. cit.*, p. 69-70).

estaban dando sus frutos. La solución de ambas problemáticas será una combinación entre estos conocimientos con sus métodos adecuados. Kant propone un *método newtoniano* para la metafísica, y considera que el punto de partida es la comprobación empírica, este método es analítico, por oposición al método propio de la matemática que es sintético. Desde luego nos puede resultar chocante ese punto de partida, pero si atendemos a la disposición de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica*, sabemos que en la primera partimos del *factum* de las ciencias y en la segunda del *factum* del hecho moral. Quedará todavía un largo camino para diferenciar los principios de la metafísica de los principios de la física, pero ya sabemos que los de la primera se rigen por *principios regulativos* y los de la física por *principios constitutivos*. Los métodos adecuados de la física y la matemática se estudian con profundidad en los *Prolegómenos*, en cualquier caso esta tarea no es tan urgente, pues esas ciencias no se juegan su prestigio ni su posibilidad en el establecimiento de un método como sí le pasa a la metafísica.

Hemos de tener claro que no debemos confundir tres aspectos que pueden ser clasificados de *sintéticos* o *analíticos*. En el capítulo siguiente se presenta el análisis genealógico de estos términos según aparece en algunos de sus escritos, con tal investigación se aclarará por qué y en qué medida cada una de estas realidades han de clasificarse como analíticas o sintéticas:

- El modo de proceder de las ciencias en su investigación, que se corresponden con el método sintético para la matemática y el analítico para la física así como para la metafísica<sup>10</sup>.
- El carácter de las proposiciones que pueden ser analíticas o sintéticas, diferenciadas de forma más clara en los *Prolegómenos* (§ 2) que en la *Crítica de la razón pura*. No olvidemos que aunque la matemática ya era

---

<sup>10</sup> La *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, sin embargo, rompe esta cómoda y esquemática división de los métodos para cada tipo de saber, al fin el método analítico en metafísica tiene un carácter provisional, pues al llegar un momento tendrá que proceder de forma sintética. Una vez desarrollada la ciencia su exposición se puede cambiar a una forma sintética. (*Apud* Vleeschuwer, H.J., *Op. cit.*, p. 42)

considerada un proceder sintético, sus proposiciones hasta Kant fueron explicadas como analíticas<sup>11</sup>.

- El modo de exposición de la ciencia ya desarrollada también puede ser analítico o sintético. A ello aludía el primer texto citado en este capítulo. Allí nos decía Kant que el método de la primera *Crítica* fue sintético, mientras que el método expositivo de los *Prolegómenos* será analítico<sup>12</sup>.

La diferencia entre estos respectos es tratada en los párrafos 4 y 5 de los *Prolegómenos* con una gran claridad por lo que se refiere a los aspectos analíticos y sintéticos de la metafísica. Los juicios propios de la metafísica son sintéticos *a priori*, es la condición para que amplíen nuestro conocimiento y sean necesarios y universales. Pero además, casi como un reflejo del proceder analítico de la metafísica, vamos a encontrar también en ella, como ciencia, juicios analíticos. Acerca de ello deberemos distinguir entre los “juicios que pertenecen a la metafísica y los juicios propiamente metafísicos”<sup>13</sup>. Los primeros serán los juicios analíticos que descompongan los conceptos que sí pertenecen a la metafísica, los segundos serán los juicios *sintéticos a priori* que componen propiamente este saber. En la *Crítica de la razón pura* la cuestión acerca de si es posible la metafísica como ciencia fue abordada de forma sintética “de tal manera, que investigué en la razón pura misma e intenté determinar en esta fuente misma, según principios, tanto los elementos como las leyes del uso puro de ella”<sup>14</sup>. A pesar de que la publicación de los *Prolegómenos* es posterior, Kant considera esta obra como un trabajo preparatorio y no pretende exponer la ciencia sino analizar los pasos

---

<sup>11</sup> A pesar de ello en la disputa de Eberhard con Kant, al querer el primero comparar el sistema kantiano con el de Leibniz, Eberhard llega a afirmar la falta de originalidad de la distinción entre juicios analítico y sintético en referencia a la posible ampliación del conocimiento. (*Apud* Vleeschauwer, H.J., *Op. cit.*, p. 143).

<sup>12</sup> Este proceder queda justificado unas líneas antes con estas palabras: “Si bien un mero plan que hubiese precedido a la crítica de la razón pura habría sido incomprensible, poco seguro e inútil, tanto más útil es en camino, cuando le sigue. Porque gracias a él estará uno en condiciones de abarcar el conjunto, de verificar por separado los puntos principales de esta ciencia y de arreglar muchas cosas, por lo que fue a la exposición, mejor de lo que fue posible en la primera redacción de la obra”. (*Proleg.*, IV 263).

<sup>13</sup> *Proleg.*, IV 273.

<sup>14</sup> *Proleg.*, IV 275.

adecuados para llevarla a cabo. El método en este escrito es analítico y Vleeschauwer lo explica así:

El método analítico de los *Prolegómenos* sigue el camino opuesto (a la *Crítica de la razón pura*): Kant supone constituidas las ciencias objetivas y de su análisis deduce sus condiciones a priori<sup>15</sup>.

Vamos a investigar cuáles son esas ciencias objetivas y la relación que se establece entre ellas y entre las facultades que las hacen posibles.

## 2. El esquema del saber.

En diversos lugares de la magna obra kantiana encontraremos distintos esquemas de los conocimientos posibles, así como la relación de la filosofía con el resto de las ciencias. En la etapa precrítica trata principalmente la relación con la matemática. En aquel momento la *filosofía natural* se encontraba en oposición a todo conocimiento matemático; y la filosofía era una parte de la primera. En el sistema crítico esa comparación la volveremos a encontrar al final de la *Crítica de la razón pura*, pero hasta llegar a ella vamos a revisar los ordenamientos diversos que Kant propone<sup>16</sup>, para, desde la diversidad de los conocimientos posibles, entender cómo es posible construir el sistema en su unidad. Mi interés en introducir este apartado está además fundamentado en la afirmación, al comienzo de la segunda *Crítica*, de que la libertad es la *pieza angular* de todo el sistema de la razón. Sistema que además, si ha de ser coherente con el modo de los diversos conocimientos, ha de verse reflejado en el desarrollo de las diferentes ciencias. Tendremos que llegar a las conclusiones de la *Crítica del Juicio* para entender cómo fundamenta Kant la relación de la libertad con el sistema de la filosofía especulativa y no sólo del uso práctico de la razón<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Vleeschauwer, H.J., *Op. cit.*, p. 9.

<sup>16</sup> El anuncio en la *Crítica de la razón práctica* de que no va a tratar de la división correspondiente al uso práctico de la razón (KpV, V 8), no es menos importante que la presencia de la propia división, como veremos más adelante ante esta ausencia podemos proponer una división posible.

<sup>17</sup> En el análisis de las aportaciones de la *Crítica del Juicio* nos detendremos en el famoso texto que propone a la libertad como cierre del *abismo* abierto entre los diversos usos posibles de la razón. *Abismo* que de no salvarse podría poner en riesgo la filosofía trascendental elaborada.

El ‘Prólogo a la Segunda edición’ de la *Crítica de la razón pura*, establece las famosas diferencias entre la *lógica* y la *metafísica*. La lógica, conocimiento en el que el entendimiento no se ocupa más que de sí mismo y de su forma, es un saber que se encuentra, según nos dice Kant, concluso desde la época de Aristóteles y se presenta como propedéutica para el resto del saber. En esta presentación, y desde el punto de vista de su época, apenas hay nada que reprochar al pensador regiomontano. Desde la nuestra ya sabemos que la lógica tenía mucho más que decir. ¿Por qué le fue posible a la lógica el presentarse así de conclusa desde su nacimiento? La condición que hace posible el cierre de la lógica no es una condición presente en otras formas de conocimiento<sup>18</sup>, pues el resto del sistema kantiano se establece sobre los diferentes modos de *relación* entre el *entendimiento* y la *facultad de desear*, la *facultad de sentir placer* y *displacer*, el *juicio*, la *imaginación* y la *experiencia*. En cada una de estas relaciones el entendimiento aportará la medida del concepto y la exigencia de *necesidad* y *universalidad* de la ley, pero esta aportación se verá atenuada en sus exigencias y en sus requerimientos por lo singular de cada una de las contrapartes, por la experiencia particular, por las inclinaciones, por los deseos, por lo bello y lo sublime y por lo que no se deja explicar por las leyes del entendimiento. Las diversas formas de conocer que se inauguran a través de esas aportaciones, no van a poder participar de esa concisión y claridad que aporta la lógica, que sólo se ocupa del entendimiento, sin relación con ninguna otra facultad ni influencia sensible, y que por ello se convierte en *propedéutica* de todo conocimiento posible.

En la primera *Crítica* la ciencia en general, por oposición a la lógica, se define como aquello que trata de la razón tanto como de sus objetos. Acerca de lo primero podremos decir que en realidad la razón no trata de sí misma más que en el estudio crítico de la filosofía, más bien el científico trata en exclusiva de ciertos objetos; es el filósofo el que, así como en el estudio de la razón práctica no ofrece ningún principio novedoso para la acción, sino que estudia los que se encuentra a la base del sano entendimiento común, de la misma forma analiza los modos de proceder de los

---

<sup>18</sup> Podríamos decir que sí hay algo que compartirá la lógica con la investigación kantiana, una vez que al menos ha explicitado esta diferencia y se ha sometido a la crítica, y es que al igual que la crítica se convertirá en propedéutica de toda metafísica posible, así la lógica es la propedéutica de todo conocimiento.

científicos por relación a sus diversos objetos sin pretender introducir ninguna innovación en la ciencia. Esto es precisamente lo que referíamos en el segundo texto citado de los *Prolegómenos*, al científico no le es necesario ocuparse de esta fundamentación del saber, se puede ocupar meramente del desarrollo de su ciencia correspondiente:

Ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el conocimiento práctico<sup>19</sup>.

Desde luego que la investigación acerca de las facultades y fuentes del conocimiento es una ardua tarea que puede llevarnos a comprender en gran medida las propuestas del autor. Por su concisión y claridad me parece adecuado hacer alusión a la propuesta de esquematización que propone Deleuze y el análisis de la relación que establece entre cada una de las facultades. La clave en tal interpretación está en la necesidad de considerar el trabajo de cada una de ellas en conjunción con las demás. Veamos brevemente sus propuestas principales.

En primer lugar las facultades del espíritu se dividen según el tipo de relación de la representación con el sujeto. Si nos fijamos en la concordancia o conformidad con el objeto representado, hablaremos de la *facultad del conocimiento*. Si lo importante es la relación de la facultad con la causalidad del sujeto, la facultad que se pone en marcha es la de *desear*. Y una última facultad es la que se refiere a la relación de la representación que afecta al sujeto intensificando su fuerza vital, esta facultad es el *sentimiento de placer y dolor*<sup>20</sup>. La búsqueda que hemos de emprender en la investigación es doble. Por un lado de la forma de las relaciones entre facultades, y por otra, evaluar si es posible que cada una ellas pueda legislar sobre los objetos a los que se aplica.

En segundo lugar, también nos podemos referir a las facultades designando las fuentes de las representaciones. Distinguiremos por un lado la *facultad de la intuición*,

---

<sup>19</sup> KrV, B IX-X.

<sup>20</sup> Cf. Deleuze, G., *Op. cit.*, p. 14-15.



la sensibilidad, y por otro, la *facultad de los conceptos*, el entendimiento. *Imaginación* y *razón* adquieren funciones específicas, la primera la del esquematismo, donde se juega propiamente la validez de la filosofía trascendental y sus formas *a priori* en tanto que se aplican al material ofrecido por los sentidos. Mientras que la razón exige la unidad superior del sistema. Por supuesto estas facultades se relacionan con los intereses de la razón:

Hay en la relación entre facultades variaciones sistemáticas según que tengamos en cuenta tal o cual interés de la razón. En resumen: a una facultad determinada en el primer sentido de la palabra (facultad de conocer, facultad de desear, sentimiento de placer o de dolor), debe corresponder, en el segundo sentido de la palabra una relación determinada entre facultades (imaginación, entendimiento, razón) Es así como la doctrina de las facultades forma una verdadera red, que constituye a su vez el método trascendental<sup>21</sup>.

Sin duda, la aportación más relevante de este ensayo es el vínculo abierto entre la forma en que las facultades se relacionan y el *sentido común*. Este es tematizado como el acuerdo *a priori* de las facultades, y es la condición subjetiva de toda comunicabilidad. Cuando la relación adecuada entre las facultades desborda sus pautas apropiadas, caemos en el uso trascendente de las mismas, esto ocurre cuando “la imaginación llega a soñar en lugar de esquematizar (...), el entendimiento aspira a aplicar sus conceptos a las cosas tal como son en sí (uso trascendental) (...). La razón, en lugar de aplicarse a los conceptos del entendimiento aspira a aplicarse directamente a objetos y querer legislar en el dominio del conocimiento (uso trascendente o constitutivo)”<sup>22</sup>.

La crítica a estos excesos se encuentra ya proyectada en *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, como bien ha recogido el Prof. Villacañas en su comentario a esta obra, el filósofo ha de aportar una mirada inclusiva respecto del asentimiento de cualquier entendimiento humano, para habitar un mismo *mundo común*, “frente a las consecuencias de la filosofía espiritualista, el mundo del sentido común, del entendimiento común, surge como normativo, sólo que su concepto, sus límites, no han sido definidos ni establecidos. Paradójicamente, ahora es la

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 49

metafísica la ciencia que habrá de trazar esos límites”<sup>23</sup>. Un estudio de este mismo texto kantiano que nos revela también la importancia de habitar los mundos de sentidos comunes, lo encontramos en la investigación presentada por la Profa. Cinta Canterla, tanto en la edición crítica a los *Sueños de un visionario*, como en el ensayo “Locura, creencia y utopía en el Kant precrítico”, estudios en los que se presenta la peligrosa cercanía entre los sueños de un visionario y los sueños de los metafísicos tradicionales. El segundo de los textos citados de la Profa. Canterla nos ayuda además a cerrar esta presentación en torno a las facultades, al anunciarnos, según aparece en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764, una clasificación de los modos de demencia o alteraciones de la racionalidad en estos términos:

- patologías por ficciones de la experiencia: la alucinación, que supone una tergiversación de los conceptos de la experiencia.
- patología por ficciones del entendimiento: la demencia, que supone la derivación de juicios falsos sobre un material empírico que puede ser correcto.
- patologías por ficciones de la razón: la locura propiamente dicha, que es el fracaso de la misma como capacidad de inferir en relación a un juicio general ya trastornado<sup>24</sup>.

## **2.1. Clasificación del conocimiento racional.**

Kant denomina puro al conocimiento que se determina *a priori* y se diferencia del que procede de otras fuentes. De lo que concluimos que tenemos cuatro tipos de conocimientos racionales:

- a. Conocimiento racional teórico puro.
- b. Conocimiento racional teórico empírico.
- c. Conocimiento racional práctico puro.
- d. Conocimiento racional práctico empírico.

---

<sup>23</sup> Villacañas Berlanga, J.L., *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, 1980.p. 62.

<sup>24</sup> Canterla, C., “Locura, creencia y utopía en el Kant precrítico: del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* a *Los sueños de un visionario*, en CANTERLA, C., (ed.) *La cara oculta de la razón. Locura creencia y utopía*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2001, p.117.

Trataremos además por separado, aunque no responden al mismo criterio de división:

- e. Conocimiento puro ‘que ha de ser llenado en el futuro’.

### **2.1.1. Conocimiento racional teórico puro.**

Al primer grupo pertenece la matemática, pues construye sus objetos *a priori* de forma enteramente pura. Desde luego es el conocimiento más próximo a la lógica, pero a diferencia de ésta, el entendimiento no se ocupa en exclusiva de sí mismo sino que construye sus objetos a través de las intuiciones *a priori* del espacio y del tiempo. Así el entendimiento, como en el resto de saberes, ya guarda una relación con otra facultad, en este caso con la sensibilidad *a priori*. Por esta cercanía que tienen la lógica y la matemática, la matemática encontró también hace tiempo el camino seguro de la ciencia, y en tanto que guarda ya una relación el entendimiento con otra facultad, nos servirá para entender el giro copernicano que exige nuestra razón. Pues lo que nos dice el *giro copernicano* es que en esa relación de facultades diversas en que se encuentra el entendimiento para generar diversos discursos científicos, en lo que tenemos que fijar nuestra atención es en el entendimiento y no en el material que el resto de las facultades pueda aportar a la relación. El entendimiento es el que ofrece el ingrediente de *necesidad y universalidad* para proponer un conocimiento racional. Por ello la lógica podría ser considerada modélica, pues en ella inevitablemente el entendimiento es el que pone sus reglas. La matemática, pues, el conocimiento más puro después de la lógica, encontró con Tales el camino seguro de la ciencia:

Una nueva luz se abrió al primero (llámese Tales o como se quiera) que demostró el triángulo equilátero. En efecto, advirtió que no debía indagar lo que veía en la figura o en el mero concepto de ella y, por así decirlo, leer, a partir de ahí, sus propiedades, sino extraer éstas *a priori* por medio de lo que él mismo pensaba y exponía (por construcción) en conceptos<sup>25</sup>.

No son las figuras ni los números los que proporcionan conocimiento sino que es el entendimiento mediante sus conceptos el que hace avanzar la ciencia.

---

<sup>25</sup> KrV, B XI.

### 2.1.2. Conocimiento racional teórico empírico y ‘en parte’ puro.

Kant ha nombrado a la física al comienzo de este ‘Segundo prólogo’ junto con la matemática, y de esta física nos dice que es un conocimiento teórico de la razón que ha de determinar sus objetos de forma parcialmente pura<sup>26</sup>. Ese ‘en parte’ se refiere a la parte pura de este tipo de conocimiento que por lo tanto ha de contar con una contraparte empírica para que la expresión tenga sentido. Esa parte pura sitúa a la física junto con la matemática, pero a la vez una parte de los conocimientos de la física parece que se obtienen por una referencia empírica. La pureza de esta ciencia es por lo tanto menor que la pureza de las matemáticas y la lógica, pues no olvidemos que en el caso de la primera no hay en absoluto ningún aporte empírico al conocer; en la física el entendimiento tendrá que mantener en sus justos límites las pretensiones de la sensibilidad por imponer sus disposiciones en la formulación de la ciencia. El descubrimiento *copernicano* de los investigadores es similar al que se produce en las matemáticas:

Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes contantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas<sup>27</sup>.

De nuevo es el entendimiento el que ha de responder a la universalidad y necesidad y por lo tanto en su relación con la sensibilidad, darle a ésta las reglas.

### 2.1.3. Conocimiento racional práctico puro.

Va a ser una de las tareas más complejas de la filosofía kantiana el exponer en su justa medida el uso práctico de la razón en tanto que puro. Esto nos lleva inmediatamente a la famosa cita de la *Crítica de la razón pura* al final de la ‘Introducción’ a la obra, cuando hablando de la división de la crítica en tanto que filosofía trascendental podemos leer:

---

<sup>26</sup> KrV, B X.

<sup>27</sup> KrV, B XIII.

En la división de una ciencia semejante hay que prestar una primordial atención a lo siguiente: que no se introduzcan conceptos que posean algún contenido empírico o, lo que es lo mismo, que el conocimiento *a priori* sea completamente puro. Por ello, aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación, etc., que son todos de origen empírico, al construir un sistema de moralidad pura, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber<sup>28</sup>.

Sería un error considerar al conocimiento racional práctico como puro en alguna de sus formas, aunque esto no le niegue su carácter de *a priori*. Pero esta afirmación habrá de cambiar o refinarse en la segunda *Crítica*. El gran problema de esta obra será proponer un estudio que nos lleve principalmente a garantizar que, más allá del uso teórico puro de la razón, y más allá de la voluntad que se deja influir por lo sensible, se garantiza un uso práctico de la razón que nos puede llevar a obrar por principios *a priori*. Es más, como nos dice el ‘Prólogo’ “esta obra debe limitarse a mostrar que hay algo así como una *razón pura práctica* y con ese propósito critica toda su capacidad práctica”<sup>29</sup>. Todo el desarrollo de esta segunda obra crítica se basa en esta consideración, así es posible por ejemplo incluso introducir un sentimiento de *respeto* originado en meros conceptos que no se base por lo tanto en la experiencia empírica para fundamentar la posibilidad de la proposición sintética *a priori* de la moralidad. El respeto, la proposición sintética *a priori*, los dos usos de la razón con sus diversas condiciones, nos acercan ya a esa tensión originaria que se va mostrando en el interior de la razón.

Podemos seguir avanzando en este intento por presentar un esquema de los diversos modos de conocimiento, pero es en la *Crítica de la razón práctica* también donde se nos dice que no será necesario presentar ese esquema en el caso del uso práctico de la razón<sup>30</sup>, y es cierto que la explicación que allí nos da nos remite en cierta medida a la explicación ya ofrecida de por qué no incluir la filosofía práctica en el estudio de la filosofía trascendental. De nuevo se refiere al necesario conocimiento del

---

<sup>28</sup> KrV, A 15/B 29.

<sup>29</sup> KpV, V 3.

<sup>30</sup> KpV, V 8.

ser humano desde un punto de vista también empírico para poder proponer un esquema completo del conocimiento racional práctico. Es cierto que el concepto de *deber* se va a vincular con la experiencia de la constrictión reconocida frente a los mandatos racionales, en tanto que estos se pueden enfrentar a las inclinaciones sensibles. El conocimiento racional habría de presentar los deberes propios del ser humano pero “la determinación particular de los deberes como deberes humanos, para dividirlos, sólo es posible si previamente se ha conocido el sujeto de esa determinación (el hombre), según la constitución con la que él es real (...). La división pertenece, por tanto, en este caso, al sistema de la ciencia, no al sistema de la crítica”<sup>31</sup>.

A pesar de esta advertencia contamos con una gran ayuda a la hora de presentar brevemente los tipos de conocimiento racional práctico que nos resta por comprender. Vamos a utilizar el artículo “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant” del Prof. Rogelio Rovira. Ya hemos advertido respecto de la investigación que se ocupa del uso teórico de la razón, que en él podemos considerar tanto el desarrollo de la ciencia misma como el estudio de sus condiciones. Así también en la conocimiento práctico podemos distinguir entre la explicitación de las condiciones de los deberes morales, un estudio en el que se emitirían juicios teóricos-descriptivos, a lo que Kant denomina el *sistema de la crítica*, y por otro lado el sistema de la ciencia, “el elenco ordenado de los deberes morales”, con juicios por lo tanto prescriptivos de lo que debe ser<sup>32</sup>.

Las obras de la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica* han de asegurar su lugar en este conocimiento racional práctico puro, si bien es verdad que en el desarrollo de las obras nos encontramos con pasajes que hacen referencia a la peculiar naturaleza humana, estas partes no formarían parte del sistema puro en sí. La obra de la *Metafísica de las costumbres* también se dedicaría al uso puro de la razón “tiene que investigar la idea y los principios de una voluntad pura posible, y no las acciones y condiciones del querer en general”<sup>33</sup>. Como interpreta el Prof. Rovira, si pensamos la relación entre una Lógica que investigue las reglas del pensar en general, y la Lógica

---

<sup>31</sup> KpV, V 8.

<sup>32</sup> Rovira Madrid, R., “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9 (1992) Universidad Complutense de Madrid, p. 79

<sup>33</sup> Rovira Madrid, R., *Op. cit.*, p. 84.

trascendental que se ocupa de las reglas del pensar puro, la *Metafísica de las costumbres* se ocuparía de esa investigación trascendental para la que una filosofía práctica habría de estudiar las reglas de la acción en general<sup>34</sup>.

Estos textos se habrían de ocupar únicamente de la extensión y los límites de la razón pero sin referencia a la naturaleza humana. Pero la voluntad además de ser determinada a obrar por los dictados de la razón y convertirse en facultad de desear superior, también puede ser influida por otras condiciones sensibles.

#### **2.1.4. Conocimiento racional práctico empírico.**

Los textos que Kant dedica a este tipo de conocimiento no se centran en el modo de aparecer lo agradable ni en los tipos de placer e inclinaciones que pueden determinar nuestra acción. Más bien, teniéndolo en cuenta, intentará conjugar estas influencias con las exigencias de los principios racionales. En algunos textos vemos la mención que se realiza para encontrar la aplicación de los principios racionales a la naturaleza peculiar del ser humano, para ello es necesaria una antropología práctica que tenga en cuenta las condiciones subjetivas para la puesta en práctica de los principios morales. La fundación de este conocimiento tiene lugar en la *Metafísica de las costumbres*:

Así como en una Metafísica de la Naturaleza debe haber además principios de la aplicación de los supremos principios universales a los objetos de la experiencia, así también ha de tenerlos una *Metafísica de las costumbres*; por tanto, tendremos que tomar a menudo como objeto la singular naturaleza del hombre, que sólo se conoce por experiencia, para mostrar en ella las consecuencias que se derivan de los principios morales universales<sup>35</sup>.

Aunque este tipo de conocimiento sería empírico, sus juicios tendrían una base *a priori* por su origen en la razón pura, aunque tengan en cuenta la naturaleza humana conocida por experiencia.

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Metafísica de las costumbres*, VI 216.

## 2.2. Una propuesta de conocimiento racional para el tiempo futuro. Conocimiento puro ‘que ha de ser llenado en el futuro’.

La ‘Historia de la razón pura’ cierra la *Crítica de la razón pura* y comienza afirmando:

Este título figura únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, esto es partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista a la totalidad de las elaboraciones producidas hasta ahora, totalidad que, evidentemente, se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas<sup>36</sup>.

Al igual que la metafísica ha de elaborar todavía su camino como ciencia y buscar aún sus condiciones de necesidad y universalidad, la historia, en tanto que doctrina, se presenta también con una gran dificultad, la de intentar fundarse sobre bases firmes dando cabida como objeto a lo que fue pero pudo ser de otra manera, es decir a lo contingente. De tal forma que su desarrollo nos exige un paso de lo contingente a lo universal y necesario que sólo puede elaborarse en el plano de la razón. Esta será una reflexión que nos acerque por ello a la labor que luego se despliega en la *Crítica del Juicio*, al tener que considerar los acontecimientos bajo leyes particulares que sólo en el juicio reflexionante podrían encontrar su sentido.

En este capítulo que cierra la primera *Crítica* repasa Kant la historia de la sabiduría. La metafísica ha sido definida en el ‘Segundo Prólogo’ como “el conocimiento especulativo de la razón completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (...), donde por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma”<sup>37</sup>, es para esta ciencia para la que tendemos que encontrar el lugar que le corresponde en el esquema del saber. Evaluar su historia nos puede llevar a reconocer cuáles eran sus fines, los intereses que hicieron que esas preguntas que siempre interesan a la razón tomaran cuerpo en diversas doctrinas. La primera etapa de la filosofía, su edad infantil, comenzó por una investigación de la teología y la moral, que estaban unidas pues pronto se vio que la

---

<sup>36</sup> KrV, A 852 / B 880.

<sup>37</sup> KrV, B XIV.



*buena conducta* era una garantía para ser feliz en otro mundo<sup>38</sup>. Lo que propone Kant en el resto del capítulo es una enumeración de las diversas escuelas que, dependiendo de qué se hayan ocupado, el objeto, el origen o el método del conocimiento se han presentado como *sensulistas* o *intelectualistas*, respecto del primero; *empiristas* o *noologistas* respecto del origen, y *naturalistas* (en referencia a una preferencia por la razón común) y *científicos dogmáticos* o *escépticos* respecto del método. Sólo queda el camino *crítico* nos dice Kant, y entender además cómo es posible que una historia de la razón pueda basarse en un método trascendental de la razón pura. Para entender esto último destaca el Prof. Rovira la siguiente afirmación de la ‘Historia de la razón pura’:

Esta ordenación temporal se funda en la naturaleza de la facultad humana de conocer<sup>39</sup>.

A pesar de esta afirmación parece inevitable atribuir al conocimiento histórico la necesidad de que igualmente se ocupe de datos, pero esto la apartaría de ser un conocimiento racional. Si sólo se ocupase de lo racional no habría diferencia entre la Historia de la Filosofía y la filosofía misma<sup>40</sup>, pero de igual modo tampoco podemos pretender encontrar su objeto de estudio en la mera experiencia empírica, el objeto propio de una historia racional se encuentra en el uso de la mera razón. La solución que se perfila para poder ofrecer una historia racional será similar a la que posibilita una filosofía práctica que tenga en cuenta el deber y a la vez los principios puros de la moralidad. Nos encontramos de nuevo ante ese límite que dificulta al hombre el dar el paso a la metafísica como conocimiento de lo suprasensible, y es que él es un ser racional y finito y hemos de contar con las dos vertientes si queremos dar realidad bajo nuestras condiciones a los principios racionales. Los juicios de esta ciencia serán *a priori* pero no puros:

Una historia filosófica de la Filosofía no es posible ella misma de un modo histórico o empírico, sino racional, esto es, *a priori*. Pues aunque presente *facta* de

---

<sup>38</sup> Cf. KrV, A 852/B 880.

<sup>39</sup> *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, A XX, 264. (Apud Rovira Madrid, R., “Kant ante la verdad como hija del tiempo”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. I (1987-1988), Universidad Complutense de Madrid, p. 106).

<sup>40</sup> Cf. Rovira Madrid, R., “Kant ante la verdad como hija del tiempo”, p.108.

la razón, no los toma prestados de la narración histórica, sino que los obtiene de la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica<sup>41</sup>.

### 3. El lugar de la metafísica posible dentro del esquema racional.

Veamos qué nos dice Kant acerca de la *metafísica* y dónde podemos situar este tipo de conocimiento. “Kant define la metafísica como la ciencia del paso de lo sensible a lo metasensible, es decir como la ciencia que nos señala la marcha del espíritu para liberarse de las condiciones de lo sensible”<sup>42</sup>, está será sin embargo una definición tardía y no es poco relevante para resolver la cuestión, el que tengamos que enfrentar diversas propuestas kantianas en torno a si sus sistema crítico es una propedéutica a la metafísica, o si más bien la filosofía trascendental es la propia metafísica posible. El propósito es poder aplicar la misma revolución que en el resto de los conocimientos para conseguir que inaugure su camino seguro como ciencia. Quedémonos por razones de simplicidad con la presentación que se hace de la metafísica en el ‘Prólogo’ a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Allí se nos dice que la metafísica se ocupa de dos actividades principales, por un lado se ocupará de “conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada”<sup>43</sup>. Es decir, esta primera parte es el grueso del sistema de deducción de las categorías y principios de la razón, que en realidad expresa como sistema el propio *giro copernicano* en el resto de las ciencias mencionadas. Aquello de lo que Galileo, Tales y cualquiera que merezca el nombre de revolucionario hicieron es aplicar estos principios. En este sentido la metafísica está más ligada a la filosofía trascendental, y desde luego a las propuestas de un conocimiento racional *a priori* pero no por ello puro.

La segunda parte de la metafísica supone una propuesta problemática respecto a la conclusión crítica que Kant alcanza en la primera parte. Aquella primera parte concluye con la exigencia de no poder ampliar nuestro conocimiento más allá del ámbito de la experiencia, mientras que la segunda intenta dar una respuesta a aquellos objetos que siempre se presentan como exigencias de la razón, ocupación más cercana a aquella otra

---

<sup>41</sup> *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, XX, 341. (Apud Rovira Madrid, R., *Ibidem*, p.110).

<sup>42</sup> Vleeschauwer, *Op. cit.*, p. 154.

<sup>43</sup> KrV, B XVII

definición más tardía de la metafísica que la dispone como una marcha de lo sensible hacia lo metasensible. Al fin, la filosofía de Kant se desarrolla en esta tensión: asegurar a la metafísica el lugar seguro de la ciencia y no despojarla de los objetos propios de su interés, pero cumpliendo las estrictas normas de los principios del conocimiento posible.

Dado este análisis de aquello que ha de ocupar a la metafísica, ¿dónde se sitúa ésta dentro del sistema de conocimiento? En su primera parte, en tanto que se ocupa de conceptos *a priori*, sería una forma de conocimiento racional teórico puro, pero a la vez ha de ofrecer una explicación de cómo se da la experiencia y, por lo tanto, de las posibilidades de cualquier conocimiento teórico empírico. En tanto que se ocupe de objetos que no se dan en la experiencia podríamos pensar que se trata de un conocimiento racional puro, pero aquí el conocimiento no se ocupa de sí mismo sino de objetos que le interesan y que reconoce como extraños y de los que sin embargo no tiene ninguna intuición. De hecho, no sería propiamente hablando un conocimiento sino que se abre aquí ese lugar del pensar y la *fe racional* que Kant anuncia en sus obras. Pero al igual que la metafísica en su primera parte se ocupa de los conceptos que posibilitan la experiencia y por lo tanto de las condiciones del conocimiento teórico empírico, en esta segunda parte nos ofrece el acceso al uso práctico de la razón, si bien no desde el suelo firme del conocer. La obra de Kant parece encaminada a mostrar que ese suelo puede llegar a conseguir la misma firmeza para fundar la moral, que la sólida base que ofrece la experiencia posible. La diferencia de aquella primera parte con la lógica es que ésta se ocupa meramente del entendimiento y sus reglas, sin relación con ninguna otra facultad, mientras que en este caso el entendimiento establece *a priori* las condiciones de toda experiencia posible, por lo que se construye una relación con la sensibilidad y sus condiciones *a priori* (no sólo con la sensibilidad pura como en el caso de las matemáticas). La segunda parte es la relación del entendimiento con la razón y modulará sus formas de expresión tanto en el desarrollo del uso práctico de la misma, como en el juicio de lo sublime en la *Crítica del Juicio*.

La división de los posibles conocimientos racionales está además mediada por la distinción entre *fenómenos* y *cosas en sí*. El terreno de lo suprasensible no puede entrar a formar parte de ninguna forma de conocimiento. Sin embargo posibilita como vamos a ver, la formulación del conocimiento práctico, y de esa forma de conocimiento racional

teórico del que se habría de ocupar la metafísica si pudiese ofrecer conocimientos sin intuiciones.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se abre con una división de los conocimientos posibles, tomando esta vez como base la división existente ya en la antigua filosofía griega: física, ética, lógica. División para la que sólo faltaría por especificar el principio de la misma. Esta división de la filosofía antigua se adecua a la propuesta por Kant y la podemos hacer coincidir con la expresada en el epígrafe anterior. Dentro de esta división clásica tripartita se reconoce como aportación kantiana el siguiente párrafo:

Todo conocimiento racional es o material, y considera algún objeto, o formal, y se ocupa meramente de la forma del entendimiento y de la razón mismos (...). La filosofía formal se llama lógica, mientras que la material, que tiene que ver con determinados objetos y con las leyes a las que están sometidos, se divide a su vez en dos. Pues las leyes son o leyes de la naturaleza o de la libertad (...). La lógica no puede tener una parte empírica (...), pues de lo contrario, no sería lógica, esto es, un canon para el entendimiento o la razón que vale en todo pensar y tiene que ser demostrado. En cambio tanto la filosofía natural como la filosofía moral pueden tener cada una su parte empírica, porque aquella tiene que determinar sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y ésta para la voluntad del hombre, en tanto que afectada por la naturaleza (...). Se puede denominar empírica a toda filosofía en tanto que se basa en fundamentos de la experiencia, y filosofía pura a la que presenta sus doctrinas exclusivamente a partir de principios a priori. La última cuando es meramente formal, se llama *lógica*, mientras que si está restringida a determinados objetos del entendimiento se llama entonces *metafísica*<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> GMS, IV 387 – 388.

Esta división es completada en la *Crítica del Juicio*, al prestar Kant atención también al lugar propio del *arte*. Para definir cuál sea ese lugar apropiado se establecen las diferencias entre el *arte* y la *naturaleza* y el *arte* y el *oficio*. Las diferencias en ambos casos radican en el modo de la causalidad: “Arte, como habilidad del hombre, distínguese también de ciencia (poder, de saber), como facultad práctica de facultad teórica, como técnica de teoría (como la agrimensura de la geometría); y entonces, a lo que se puede hacer, en cuanto solo se sabe qué es lo que se debe hacer y así solo se conoce suficientemente el efecto deseado, no se le llama precisamente arte”.

Esta distinción entre la filosofía natural y la filosofía moral, como resultado de los dos usos posibles de la razón, el uso teórico y el uso práctico, es precisada en la *Crítica del Juicio* al distinguir Kant dentro de las proposiciones prácticas posibles, las reglas técnicas que se encontrarían más próximas a corolarios basados en la causalidad natural:

Se colige de todo esto que un conjunto de preceptos prácticos que da la filosofía no constituye una parte especial de la misma, colocada al lado de la parte teórica, porque sean prácticos, pues podrían serlo, aunque sus principios fueran sacados totalmente del conocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácticas), sino porque su principio no se deriva del concepto de la naturaleza, siempre sensiblemente condicionado, y descansa, por el contrario, sobre lo suprasensible, que sólo el concepto de libertad da a conocer por medio de leyes formales, siendo así moral-prácticas, no meros preceptos y reglas con tal o cuál propósito, sino leyes sin referencia anterior a fines e intenciones<sup>45</sup>. (KU, 173).

Siguiendo la propuesta de clasificación de la *Fundamentación* nos queda el mismo esquema que en el caso anterior como se lista a continuación; los primeros términos se refieren a lo presentado en este texto de la *Fundamentación*, el último término al propuesto en el epígrafe anterior:

- Lógica – conocimiento racional formal - conocimiento racional teórico puro.
- Física – conocimiento racional material - conocimiento racional teórico:
  - o Parte empírica de la filosofía natural – conocimiento racional teórico empírico<sup>46</sup>.
  - o Parte pura de la filosofía natural – conocimiento racional teórico puro: *metafísica de la naturaleza*

---

<sup>45</sup> KU, V 173.

<sup>46</sup> En la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* se introduce un comentario acerca de esta parte de la física empírica y su uso posible: “Incluso en una ciencia de la naturaleza, siempre que descansen en principios empíricos, a saber, en la Física propiamente dicha, los dispositivos prácticos para descubrir leyes ocultas de la naturaleza no pueden legitimar de ninguna manera, bajo el nombre de Física experimental, el de título de una Física práctica, como si esta fuera una de las parte de la Filosofía natural” (KU, 198). No olvidemos que ‘práctico’ ha quedado definido y claramente delimitado en la *Crítica de la razón pura*, “práctico es todo lo que es posible mediante libertad”, y a renglón seguido se hace mención a la salida posible de todo lo empírico del ejercicio de la voluntad: “Pero si las condiciones del ejercicio de nuestra voluntad libre son empíricas, la razón no puede tener a este respecto más que un uso regulador ni servir más que para llevar a cabo la unidad de las leyes empíricas” (KrV, A 800/B 828).

- Ética – conocimiento racional material - conocimiento racional práctico:
  - o Parte empírica de la filosofía moral – conocimiento racional práctico empírico.
  - o Parte pura de la filosofía moral – conocimiento racional práctico puro: *metafísica de las costumbres*.

Es bien clara la ganancia que conseguimos en la lectura de la *Fundamentación* respecto de la clasificación del saber. En ella aparece también el lugar propio de la *metafísica* y su relación con el resto del conocimiento. Tanto el conocimiento racional teórico referido a la naturaleza, como el práctico, son materiales porque consideran siempre algún tipo de leyes. Como conclusión podremos afirmar que se pueden dar conocimientos racionales teóricos o prácticos *puros materiales* en tanto que “presenten sus doctrinas exclusivamente a partir de principios *a priori*”<sup>47</sup> que son la *metafísica de la naturaleza* y la *metafísica de las costumbres*. La metafísica se sitúa en la parte de conocimiento que se puede presentar como racional y puro, referido sin embargo a determinados objetos de conocimiento.

Esta división del sistema de los conocimientos sufre una variación en el texto de la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*. En los dos primeros párrafos de este escrito se propone un cambio que afecta tanto a este esquema como a aquella afirmación en la ‘Introducción’ de la *Crítica de la razón pura* que colocaba a la moral fuera de la filosofía trascendental por el hecho de que tendría que tener en cuenta conceptos empíricos. En el primer párrafo de la *Primera Introducción* leemos que la filosofía práctica no podría dar cabida en su sistema a principios empíricos porque “la libertad no puede ser en absoluto un objeto de la experiencia”<sup>48</sup>, por ello no puede contener nunca más que principios puros *a priori* y de esta forma entraría sin ninguna duda en el sistema de una filosofía trascendental. Esta afirmación lleva incluso a considerar lo que antes se ha presentado como imperativo hipotético, como una mera conclusión de un razonamiento teórico pues, “todas las proposiciones prácticas que extraen del arbitrio, como causa, lo que la naturaleza puede contener forman parte en su conjunto de la

---

<sup>47</sup> GMS, IV 388.

<sup>48</sup> EE, XX 195.

Filosofía teórica, en tanto que conocimiento de la naturaleza”<sup>49</sup>. Esto puede tener lugar porque se realiza una lectura más consecuente de la voluntad, que en tanto que otra forma de causalidad dentro de la naturaleza permite en sí misma bien un uso que deliberadamente aplica la causalidad mecánica, o bien puede iniciar una serie causal expresión de la libertad trascendental. El primero de sus usos se aproxima al conocimiento teórico de la naturaleza en tanto que será una aplicación del mismo “pues, cuando la voluntad sólo sigue aquellos principios de los que el entendimiento ha advertido que hacen posible el objeto, como meras leyes naturales, la proposición que contiene la posibilidad de aquél mediante la causalidad del arbitrio puede seguirse llamando una proposición práctica, si bien no se distingue en absoluto de las proposiciones teóricas que conciernen a la naturaleza de las cosas (...) se limitan a ser aplicaciones de un conocimiento íntegramente teórico y no pueden constituir la parte particular de una ciencia”<sup>50</sup>.

Por último, en la *Crítica del Juicio* se encuentra explicado en la ‘Introducción’ ese criterio de la división que faltaba en la propuesta heredada de la filosofía antigua y con la que Kant abría la *Fundamentación*:

Cuando la filosofía (...) se divide, como se hace habitualmente, en teórica y práctica, procédese con razón. Pero entonces deben también los conceptos que asignan sus objetos a los principios de ese conocimiento racional, ser específicamente diferentes, porque de otro modo, no autorizarían a ninguna división, la cual supone siempre una oposición de los principios del conocimiento racional perteneciente a las diferentes partes de una ciencia<sup>51</sup>.

El criterio de la división se sitúa en la diferencia que se da entre los conceptos mismos y la relación que éstos establecen con el entendimiento. El conocimiento racional teórico está dominado por el concepto de *causalidad mecánica*; pero también es posible que el entendimiento, en relación con la facultad de desear a quien da la norma, la convierta en voluntad pura que se determina sólo por el concepto de libertad. Se inaugura así una forma de *causalidad libre*. La pretensión de Kant en este caso es enunciar la necesidad de llevar a cabo un giro copernicano en el conocimiento racional

---

<sup>49</sup> EE, XX 197.

<sup>50</sup> EE, XX 198.

<sup>51</sup> KU, V 171.

práctico. De ahí que la *Crítica de la razón práctica* no trate de los objetos de lo bueno y lo malo, sino que comience su exposición con los principios ya elaborados y reconocidos por todos como leyes morales universales. No es la facultad de desear la que pone la norma en la relación. En tanto que se deja guiar por lo que exige el entendimiento, se convierte en facultad de desear superior o voluntad pura. Es en esa relación donde se confirma la autonomía de la facultad de desear que solo es posible si se piensa la libertad como real. Pero de la misma forma que en las relaciones del entendimiento con la sensibilidad a quien dicta las normas *a priori*, el entendimiento se convierte en espontáneo, en esta relación con la facultad de desear el giro copernicano trae consigo una libertad conquistada.

Sin embargo esta división propuesta no da respuesta al segundo de los sentidos en que puede usarse la palabra metafísica, la que pide abrir el camino de lo sensible hacia lo metasensible. Este sentido se expone como en ningún sitio en la *Crítica del Juicio* y en especial en su *Primera Introducción*.

#### **4. La división de las facultades.**

Por último, para una comprensión cabal del lugar de la metafísica posible vamos a concluir con la sistemática de las facultades de pensar según los principios *a priori* que cada una de ellas nos ofrece. En primer lugar, para la facultad de conocimiento, el *entendimiento* da las leyes a la naturaleza; para la facultad de subsunción de lo particular bajo lo universal, el principio lo encontramos en el *Juicio*; y para la determinación de lo particular bajo lo universal el principio hemos de hallarlo en la *razón* que nos ofrece la ley de la libertad. En la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio*, se anuncia de esta forma que hemos de encontrar para el Juicio también una esfera donde él dé el principio *a priori* como una conformidad a fin de la naturaleza, de tal forma que podamos interpretar la naturaleza *como si* se ajustará a una técnica. Una vez que los imperativos hipotéticos han sido incluidos dentro del uso teórico de la razón, es posible considerar a la naturaleza sujeta también a una técnica que no supone en esta forma de obrar para alcanzar fines una práctica que la suponga libre. Toda la *Crítica del Juicio* tratará de explicitar este difícil concepto de la *conformidad a fin de la naturaleza*, que queda expuesto como sigue:



Por lo tanto, es una presuposición trascendental subjetivamente necesaria que aquella preocupante divergencia ilimitada de las leyes empíricas y heterogeneidad de las formas naturales no convenga a la naturaleza, sino que ésta más bien se adecue a una experiencia por la afinidad de las leyes particulares bajo las más universales como un sistema empírico<sup>52</sup>.

Todo lo que ganamos con esta explicación de la naturaleza en conformidad con una técnica que la haga posible, es orientar nuestro conocimiento, “proporciona, subjetivamente, principios que sirven como hilo conductor a la investigación de la naturaleza”<sup>53</sup>.

Tres son las facultades del ánimo humano: facultad de conocer, el sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear; de tal forma que:

- El entendimiento da el principio *a priori* a la facultad de conocer a través de las leyes de la naturaleza.
- La razón da el principio a la facultad de apetecer a través de la ley de la libertad.
- El juicio dará al sentimiento de placer y displacer su principio a través de la libre conformidad a fin de la naturaleza.

Será esta actividad del juicio lo que más nos acerca a esa segunda significación de la metafísica en su afán por el dar el salto hacia lo que está más allá de lo sensible, el juicio pretende conocer lo universal más allá de lo particular que se nos da en la experiencia. La reflexión propia del juicio nos acercará, a través de una serie de máximas para pensar la naturaleza, a aquello que debemos suponer más allá de ella para que esta sea coherente en la unidad de un sistema de experiencia; como si la naturaleza actuase siguiendo unas reglas determinadas dadas por una técnica propuesta.

Por último, para concluir este sistema, y siguiendo el hilo del análisis de la *Crítica del Juicio*, podemos aludir a las formas de *satisfacción* posible de cada una de estas facultades del ánimo. Frente a una supuesta filosofía kantiana del deber estricto, que no nos proporcionaría ninguna posibilidad para el disfrute, podemos afirmar por el

---

<sup>52</sup> KU, V 209.

<sup>53</sup> KU, V 203.

contrario que Kant considera formas diversas de satisfacción: en lo agradable para el sentimiento de placer, en lo bueno para la facultad de desear (ya nos dijo en la *Fundamentación* que para el uso práctico de la razón existe una satisfacción propia) y en lo bello y lo sublime, formas de satisfacción en este caso cercanas al entendimiento; la primera, la satisfacción en lo bello, por suponer un acuerdo previo del objeto con las categorías que explican el sistema de la naturaleza, aunque la satisfacción en sí en lo bello no supone la comparación con ningún concepto; lo sublime por último, nos acerca a las ideas de las que la razón se ocupa de forma necesaria y para las que no hemos podido ofrecer más sistema que el del pensamiento y no el conocimiento de ellas.



## CAPÍTULO 2.

### La etapa precrítica

#### 1. Introducción

La etapa precrítica de Kant no es una etapa opuesta frontalmente a los planteamientos que aparecen en la denominada etapa crítica del autor. En esta etapa esos planteamientos eclosionan porque han estado incubándose durante un largo periodo. Bien conocida es la avanzada edad de Kant en el momento de la publicación de sus primeras grandes obras, pero los escritos que vamos a comentar no son los de un joven pensador recién graduado, sino ya los de un profesor de la facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg.

Los escritos analizados más pormenorizadamente a continuación son los siguientes: en primer lugar *Ensayo para introducir en filosofía las magnitudes negativas*, obra de 1763; en segundo lugar, *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y la moral*, escrito publicado en 1764,; y, por último, la *Disertación* con la que I. Kant tomó posesión, el 21 de agosto de 1770, de la cátedra de Lógica y Metafísica de la Universidad de su ciudad natal; el título de este escrito publicado en latín ya muestra esa separación que marcará el devenir de su sistema, entre el ámbito sensible y el inteligible: *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*<sup>54</sup>.

En estos escritos vemos reflejadas las preocupaciones que más tarde darán forma a la sistemática kantiana tal y como la conocemos. Es cierto que la perspectiva de desarrollo que Kant tenía para su obra posterior sufrió muchos cambios, es algo que podemos rastrear por los anuncios de publicaciones que encontramos en su correspondencia a lo largo de toda su vida, hay obras que se retrasaron mucho en su

---

<sup>54</sup> El Prof. Gómez Caffarena ha revisado la traducción de Ramón Ceñal y aconseja un cambio en la traducción del título de la obra: “Pongo ‘principios formales’ donde el título latino tiene: ‘*forma et principiis*’. De hecho, así interpretaba el mismo Kant su título; nunca, fuera de él, dice ‘*forma et principiis*’, sino, más bien, ‘*principium formae*’”. Estudio preliminar a la *Disertación*, ed. bilingüe, trad. Ceñal Lorente, R., estudio preliminar y complementos de Gómez Caffarena, J., Madrid, CSIC, 1996, p. XI.

publicación y otras que nunca se hicieron realidad. Pero en estos escritos precríticos encontramos ya la preocupación por establecer el lugar seguro de la *metafísica* y la necesidad de diseñar un método para ella, que se va alejando del ofrecido para el resto del conocimiento, especialmente de la matemática. Se anuncia también la necesidad de no mezclar el conocimiento sensible y el intelectual, que bien fundamentado y de una forma clara, aunque sufre algunas variaciones en la *Crítica de la razón pura*, aparece diseñado en 1770 en la *Disertación*.

La obra *Kant y el final de la metafísica* de Gérard Lebrun, presenta una interpretación y lectura centradas especialmente en la tercera *Crítica*, pero sus primeros capítulos están dedicados a las obras anteriores y comienza con un análisis exhaustivo del significado del sistema completo del *opus* kantiano. La tercera *Crítica* se presenta por Lebrun como la culminación de un proyecto unitario, sólo desde esa unidad se puede desembocar en una comprensión cabal del término *metafísica*. Este programa está ya presente en las preocupaciones de los escritos precríticos, a pesar de que haya un desarrollo y maduración posterior en la concepción del propio sistema. Todo ello nos irá dirigiendo a aquel límite presente en la *Crítica del Juicio*, que fuera del ámbito del conocimiento, lo hace posible. La unidad que dirige la investigación es concebida por Lebrun con estas palabras: “No hay respuestas kantianas a problemas tradicionales, sino solamente falsos problemas tradicionales”<sup>55</sup>. Esta reflexión es la que da unidad a la lectura de las obras que vamos a emprender, y aporta el significado radical del giro copernicano que Kant presenta en un texto ya tardío de 1787. La filosofía de Kant reformula la historia de la filosofía anterior porque cambia el objeto de estudio, que ya no se encuentra fuera de ella como si tuviéramos que ir a su encuentro, sino que es la propia razón:

Si una filosofía -incluso “dogmática”- se contentase con pronunciar asertos sobre la esencia de la naturaleza, de la materia, etc., si no fuese ya investigación de los conceptos de la razón pura, no valdría una hora de atención<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> Lebrun, G., *Kant y el final de la metafísica*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, p. 11.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 12.

G. Lebrun reconoce que el cambio que vamos a rastrear en estas obras críticas y en los posteriores escritos, no surge como un gran descubrimiento puntual, y que si bien existió una gran luz al descubrir las antinomias de la razón pura, descubrimiento datado en 1769, y una cuestión clave formulada en 1772, acerca de cómo sería posible referir los conceptos *a priori* a la experiencia, el proyecto crítico aúna una visión global que no puede expresarse más que como una visión de sistema completo y un desarrollo progresivo con grandes hitos pero sin saltos. Siempre existió una pregunta que guio la investigación, *¿es posible la metafísica?*, para ello se estudiará si son posibles las proposiciones sintéticas *a priori* y lo que se propone es una nueva jurisdicción. El estudio que sigue distingue en el concepto de *finalidad trascendental* esa unidad que recorre el sistema crítico que se introduce de la mano de la libertad trascendental<sup>57</sup>.

## 2. Las aportaciones de las obras precríticas

En estas páginas se muestra el modo en que el mundo sensible y el mundo inteligible van apareciendo en estas obras del llamado periodo precrítico, cómo esa dicotomía que trae consigo anuncia una temida escisión en el terreno de la razón, y cómo la alusión a la filosofía práctica va dejando ver, leído en perspectiva desde las obras posteriores, el espacio que va ganando esa espontaneidad de la razón y la libertad, que tiende hacia un *principio de finalidad* que hace de puente entre los ámbitos sensible e inteligible<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Si entendemos que en estos escritos precríticos ya está anunciada la investigación acerca de la posibilidad de la metafísica, podríamos dar al sistema kantiano el calificativo de crítico en toda su extensión desde los primeros escritos que vamos a analizar. Esta parece ser la lectura que se desprende de la investigación de Gérard Lebrun en *Kant y el final de la metafísica*.

<sup>58</sup> En el breve recorrido que emprendemos por tres representativas obras precríticas de Kant me he dejado guiar por el artículo del Prof. Juan Manuel Navarro Cordón, “Método y metafísica en el Kant precrítico”, por la obra de la Profª. Luisa Posada Kubissa, *Razón y conocimiento en Kant*, y por la investigación de la Profª. Cinta Canterla *Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la Disertación de 1770 y en la Crítica de la razón pura de 1781 de Kant*. Estos textos hacen referencia además en algunas ocasiones a H.J. Vleeschauwer, *La evolución del pensamiento kantiano* que también está en el fondo de este sucinto recorrido. Para el estudio de la *Disertación* ha sido además de gran ayuda el ‘Estudio preliminar’ a la obra de José Gómez Caffarena, publicado en la edición del CSIC, que incluye además una serie de escritos

El prof. Navarro Cordón comienza su artículo “Método y metafísica en el Kant precrítico”<sup>59</sup> recordando las características principales de la metafísica en Wolff. La búsqueda kantiana es una búsqueda que no parte desde cero, nuestro filósofo tiene un interés por fundar una metafísica de la que dice, todavía no ha encontrado ninguna manifestación absolutamente cierta. Para ello tiene que oponerse a las propuestas de la época, personificadas en la figura de Christian Wolff, pero que hunden sus raíces en la época de Descartes. Uno de los cambios más importantes es el del método que ha de construir un saber metafísico, pues de ser una ciencia rigurosamente *analítico-deductiva* que parte de la definición del concepto, como después dice Kant que procede la matemática, para llegar a conocer a Dios, el alma y el mundo basándose solamente en el principio de contradicción, pasará a ser un saber, si es que acaso fuera posible, que requiere un uso real del entendimiento y además, *constructivo*, es decir sintético<sup>60</sup>. Wolff había definido la metafísica como la ciencia de las cosas posibles en tanto que son posibles<sup>61</sup>, el recurso a la posibilidad enlaza con la cuestión de la existencia que, nos dice ya Kant en 1764, sólo se puede conocer a partir de la experiencia. Este descubrimiento en Kant deja a la metafísica en una posición precaria:

Cuando se toma plena conciencia de lo que supone para la metafísica, y a qué queda reducida, el descubrimiento de la experiencia como origen del saber de la existencia, entonces la metafísica quedará profundamente depauperada (...). Y el único modo de reencontrarla será volver a la razón pura en su capacidad constructiva<sup>62</sup>.

Esta es la continua lucha de Kant, esto es lo que quiere superar en todos los escritos que vamos a recorrer, esto es por lo tanto lo que hace de su filosofía, a pesar de la tan conocida división entre etapa precrítica y etapa crítica, distinción clásica en la que me estoy apoyando, una filosofía preocupada de principio a fin por una problemática

---

complementarios, cartas y reflexiones para comprender los cambios hasta llegar a la etapa crítica.

<sup>59</sup> Navarro Cordón, J.M., “Método y Metafísica en el Kant precrítico”, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Anales del Seminarios de Metafísica, vol. 9, n. 9, 1974.

<sup>60</sup> Cf. *Ibidem*, p. 79.

<sup>61</sup> Ch. Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, §29. *Apud* Navarro Cordón, *Ibidem*, p.78.

<sup>62</sup> Navarro Cordón, *Ibidem*, p. 85.

muy concreta. Este interés que refleja su desarrollo es el de encontrar el lugar en el que el uso real del entendimiento pueda generar un saber propiamente filosófico. Sin duda, la distinción desde la *Disertación* del uso de la sensibilidad y de las posibilidades del intelecto, supondrá el riesgo de que el sujeto se vea escindido en su fuero interno, respecto de las facultades que le hacen ser propiamente racional; ese riesgo ha de ser eliminado y ser presentado más como una ventaja que como un problema, la ventaja de sumar dos facultades y no dos sujetos. Será la necesidad de encontrar la relación justa entre estas dos facultades el hilo que ha guiado mi lectura y la apuesta por la libertad como presupuesto de la razón, la solución que se irá poco a poco perfilando. Pero una vez que sensibilidad e intelecto se distinguen y a la vez encuentran una justa relación, se abre también, más claramente en la etapa crítica, la brecha entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Usos que guardan cada uno un uso sensible y otro intelectual. Si en la primera de las brechas, la de la sensibilidad y el entendimiento, la espontaneidad juega un papel relevante, que, si bien puede ser un tercer término en la división, acaba siendo el puente entre lo sensible y lo intelectual; en la segunda de las brechas, entre el uso teórico y el uso práctico, será de forma paralela la libertad la que encuentre a través del concepto de finalidad, el puente que dé unidad al sujeto.

La tarea va a ser difícil, como nos dice en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no tenemos acceso al conocimiento de nosotros mismos. Me parece digno de destacar que ya en la década de los 50 Hamann lo expresase así en una carta dirigida a Kant: “El autoconocimiento es la más dura y elevada, la más sencilla e incómoda historia natural, filosofía y poesía”<sup>63</sup>.

### ***3. Ensayo para introducir el concepto de magnitudes negativas en la sabiduría. La propuesta de la oposición lógica y oposición formal y de la fundamentación lógica y fundamentación formal.***

El tema que subyace a esta obra es la exposición del concepto de *causalidad*. Sin duda es un tema clave en la lectura que emprendemos pues es un concepto puente entre la teoría y la práctica, en tanto que es principio de explicación para la mera *causalidad mecánica* de la naturaleza sensible, y también de la *causalidad regida por fines* en la

---

<sup>63</sup> Carta de J.G. Hamann, 27 de julio de 1759.



acción libre, que si bien es el tema de la *Crítica de la razón práctica*, se define plenamente en la *Crítica del Juicio*. Kant presenta la cuestión y termina el escrito planteando ese gran interrogante que le parece el tema de la causalidad en su relación con la existencia. Así lo dice en la consideración general que cierra este breve ensayo:

Esta relación del principio con su consecuencia puedo entenderla muy bien en tanto que la consecuencia esté realmente unida con el concepto parcial del principio. (...) Cómo sin embargo algo se origina de otra cosa, pero no según el principio de la identidad, es algo que me gustaría aclarar con más precisión<sup>64</sup>

Si nos detenemos en primer lugar en la organización de este escrito, parece que Kant opta por una redacción muy diferente a la de sus grandes obras críticas. En la *Crítica de la razón pura*, en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, los temas en torno a los que gira la investigación se anuncian al comienzo, temas que en parte siguen quedando abiertos al concluir las obras: las grandes cuestiones que por naturaleza se plantea siempre la razón o la formulación del imperativo categórico. En este breve escrito la progresión se realiza poco a poco, y el gran interrogante que da sentido al *Ensayo* se plantea al final. Si tiene sentido plantear la *oposición lógica y real*, así como el *fundamento lógico y real*, es para llegar al fin a descubrir un modo de acercarnos a la *causalidad*, que será en realidad la forma de entender la pregunta que cierra la obra.

La *causalidad* será un concepto muy complejo en la elaboración del sistema kantiano. La complejidad de su comprensión en relación con su uso teórico, que en buena medida es un intento de resolver la pregunta que plantea en el párrafo anteriormente citado, se complica cuando además se busca conjugar este concepto con el de la libertad. Al comienzo de la ‘Tercera Sección’ de la *Fundamentación* nos dice Kant que la libertad es la propiedad de la causalidad de la voluntad. Se convierte por ello en una de las claves para comprender el uso de la razón que garantiza la unidad de esta en sus diversas aplicaciones.

Para entender el significado del concepto de *magnitud negativa* que aparece en el título de la obra, Kant comienza por presentarnos dos tipos posibles de oposición:

---

<sup>64</sup> *Ensayo*, II 202.

*oposición lógica y oposición real*<sup>65</sup>. La *oposición lógica* de los términos conlleva la imposibilidad misma de la existencia de un sujeto en que se dan los dos términos en contradicción. El resultado de tal oposición es por lo tanto el que nada se dé. La *oposición real* no anula por el contrario al sujeto en que se dan dos predicados que entran entre sí en conflicto, sin repercutir en la posibilidad de la existencia del propio sujeto. La consecuencia de tal oposición puede ser cero, nos dice Kant, o como dice más adelante, aplicado a los objetos posibles de la sabiduría universal, la calma (*die Ruhe*), como la ausencia de movimiento o cambio. Para comprender qué sea esa oposición real de dos magnitudes nos ilustra con un ejemplo, el movimiento de un barco. Con este ejemplo y la continua alusión a las matemáticas entendemos a qué se refieren las magnitudes que dan título a la obra. La fuerza del viento y el recorrido del barco pueden ser expresados por magnitudes positivas y negativas para reflejar que se dan en direcciones contrarias. Pero tal oposición no imposibilita la existencia del barco, ni su movimiento, de hecho al cabo de un tiempo habrá realizado un cierto recorrido o si los vientos soplasen a la vez dejarían al barco en reposo. Podríamos preguntarnos en este ejemplo si la consideración del tiempo como variable a tener en cuenta para calcular el movimiento total del barco, no anularía el presunto ejemplo como el más adecuado, pues la oposición de los vientos se da en la suma a la hora de calcular la distancia total, pues podemos pensar un objeto afectado por predicados opuestos, e incluso contradictorios según la oposición lógica, si estos no se dan al mismo tiempo.

Para entender la oposición de las magnitudes que se da en la matemática, como un modelo de explicación de las oposiciones que se dan en otras ramas de la sabiduría, y sobre todo para aplicarlo a la oposición que se puede dar en la moral, la *oposición real* se ha de dar en un mismo momento. En la *oposición real* las magnitudes opuestas son positivas nos dice Kant, sólo en tanto que se oponen podemos por conveniencia llamar a una de ellas magnitud negativa respecto de su opuesta, por ello bien se podría haber

---

<sup>65</sup> La introducción de esta distinción en las formas de oposición se hace después de haber presentado Kant la diferencia entre la esencia y la existencia en el escrito *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*, la introducción de esos dos órdenes en el estudio de un objeto es determinante para la consideración lógica y real del mismo.

optado por cambiarles los signos siempre que supiéramos a qué se refería cada una de ellas<sup>66</sup>. La definición de la oposición real, nos la ofrece Kant un poco más adelante:

La repugnancia real tiene lugar solo en tanto que dos cosas como un fundamento positivo, la una anula la consecuencia de la otra<sup>67</sup>.

Como vemos, lo que se anula es simplemente la consecuencia de ambos predicados, pero esto no impide que el sujeto en que inciden siga existiendo. Como explica el Prof. Navarro Cordón:

El rasgo distintivo entre una y otra oposición está en que en la primera, la lógica, lo opuesto son simples conceptos, mientras que en la real la oposición se da entre dos cosas existentes<sup>68</sup>.

Es al hilo de este estudio de la *oposición real* cuando Kant introduce su posible reflejo en el ámbito de lo que llama la doctrina del alma, para definir el displacer como algo más que la mera ausencia del placer<sup>69</sup>. Tal vez sea uno de los primeros textos en los que Kant muestra esta oposición como tensión en el alma (de momento presentada en este escrito como *Seele* y también como *Gemüt*, el primer término no aparece ya en la *Fundamentación*), una confrontación de sentimientos, que ya nos anuncia que en el uso práctico el ser humano se las tendrá que ver con luchas internas para elegir su modo de acción. Si la fuerza de placer y displacer son equivalentes, sabemos que el resultado es igual a cero, es decir que las fuerzas se anularían (se anularían sus consecuencias pues el alma seguiría estando en lucha como aparece en la cita), pero este resultado en la acción es inasumible, pues aunque no se anule el sujeto, sí se anularía propiamente la acción

---

<sup>66</sup> *Ensayo*, II 175.

<sup>67</sup> *Ensayo*, II 176-177.

<sup>68</sup> Navarro Cordón, *Op. cit.* p. 90.

<sup>69</sup> Como dice la Profa. Cinta Canterla “Kant considera que la noción de oposición real y el concepto de magnitud negativa aparecen ya, encubiertos, en algunas partes de la filosofía”, SI bien yo he destacado su presencia en lo que sería un ámbito práctico, también lo podemos encontrar en el entendimiento, “para traer o mantener en el pensamiento una representación se precisa de un esfuerzo mental, igual que se lo necesita para hacer que la representación desaparezca”. Canterla, C., *Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la ‘Disertación’ de 1770 y en la ‘Crítica de la razón pura’ de 1781 de Kant*, Universidad de Sevilla, 1986, p. 39.

que es lo que en el uso práctico de la razón interesa investigar. Si las fuerzas no son equivalentes, uno de los motivos será el vencedor, el placer o displacer adquirirían un peso añadido que nos llevará a seguir las propuestas de una u otra fuerza<sup>70</sup>. En realidad, si esta analogía de las fuerzas que pueden poner a un objeto en movimiento (un barco en el ejemplo), parece que puede explicar de forma completa la dirección que tomemos al obrar, Kant no se da por satisfecho. Precisamente es la nota característica de la acción en el hombre, el que esta acción no pueda explicarse de forma completa, cerrada, y presentando de forma explícita todas sus razones. El ideal ilustrado de la explicación integral se vuelve en contra del pensador prusiano cuando entra en juego la libertad, que no se deja apresar por razonamientos lógicos ni por símiles de fuerzas que parece que no podemos controlar, sino que sería la mera interacción reflexiva entre ellas la que decidiría el trayecto a seguir. En la reflexión del uso práctico de la razón se incluirá más adelante, por lo tanto, el papel activo de la misma, la libertad irá adquiriendo cada vez más peso, al igual que la espontaneidad, en el conocimiento de los objetos y la formación de la ciencia.

Sin embargo, todavía en la *Crítica de la razón práctica* afirma Kant que la acción del ser humano, explicada por un espectador, se podría perfectamente predecir, como la dirección del barco, y esto es la gran aportación del periodo crítico tras la resolución de la Tercera Antinomia. El paso que había que dar para que la libertad también tuviera cabida en la explicación de la acción, era la posibilidad del doble punto de vista.

Para dar el salto desde las formas de la oposición al concepto de causalidad, Kant pasa primero por el concepto de *fundamento real* y *fundamento lógico* de la *existencia* de un objeto. Lo que subyace a la hora de tratar la causalidad es que ésta no es derivable analíticamente del concepto de un objeto que se dé en la experiencia. Este será el gran problema de la causalidad, pero no es menos verdad que al convertirlo en una categoría del entendimiento en la etapa crítica, le dará también la posibilidad de que se convierta en libertad al referirse a la acción; una libertad constructiva pues sus productos no se deducen por mero análisis de datos previos. La causalidad es una relación que se da entre cosas existentes, de aquellas de las que se ocupa la metafísica y que conoce a

---

<sup>70</sup> Cf. *Ensayo*, II 182.

partir de la experiencia. En relación con la oposición podemos decir que cuando se da una mera *oposición lógica* no queda hueco para la actuación de ninguna causalidad entre objetos, pero ante la *oposición real* todavía podemos estar ante un proceso que en la oposición de fuerzas permita el surgir de algo nuevo que se sitúa en la existencia. La causalidad es una forma de *fundamento real*, aquello que se presenta como razón de ser algo otro, la dificultad en la explicación es la misma, pues la experiencia es necesaria para establecer esa relación causal, pero esa experiencia que puede manifestar cierta relación no ofrece una explicación de la misma. Así la conclusión del *Ensayo* como decía al principio, es el anuncio de una perplejidad y la explicación genealógica de su proveniencia.

#### **4. La presentación del método analítico y sintético en la *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y la moral*.**

Kant escribe la *Investigación* como respuesta a la pregunta que plantea la Real Academia de las ciencias de Berlín del año 1763. El tema propuesto era ‘Si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la *Theologia naturalis* y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas’. La breve ‘Introducción’ de su investigación nos adelanta las palabras que se repetirán en las páginas que abren la *Crítica de la razón pura*. Kant quiere asegurar a la metafísica el camino seguro de la ciencia, y se lamenta de que cada filósofo proponga un método para el avance de la metafísica.

El texto se estructura en forma de comparación entre los métodos de la *matemática* y la *metafísica*, saberes que, como acabamos de ver, han servido de base a Kant para la redacción del *Ensayo para el intento de introducir los conceptos de magnitudes negativas en la sabiduría*. Partiendo de la evidencia de la que hace gala la matemática en sus proposiciones, se propone Kant explorar si esa misma evidencia se podría alcanzar en la sabiduría del mundo. El estudio está dividido en cuatro consideraciones y una introducción: 1. Comparación general del modo de llegar a la certeza en el conocimiento matemático respecto del modo filosófico. 2. El único método de conseguir la mayor certeza posible en la metafísica. 3. De la naturaleza de la certeza metafísica. 4. De la evidencia y certeza que son posibles en los primeros fundamentos

de la enseñanza natural de Dios y la moral. Para seguir sin dificultad una parte de la terminología empleada en este estudio hemos de tener en cuenta que, si bien en el *Ensayo* aparece la filosofía como una parte de la *filosofía natural* y, por lo tanto, en el mismo campo de las ciencias naturales por oposición a la matemática, en la *Investigación* se habla de la *sabiduría del mundo* (*Weltweisheit*) en ese mismo sentido, por oposición al método de la matemática, esa sabiduría tiene varias disciplinas y una de ellas es la metafísica que se define como una filosofía de los primeros principios de nuestro conocimiento<sup>71</sup>. La filosofía natural del *Ensayo* y la sabiduría del mundo de la *Investigación* asumen en estos estudios precríticos la misma extensión, ambas dan cabida entre sus disciplinas a la filosofía y a la metafísica.

Por el camino nos irá indicando Kant cuáles son las dificultades de la metafísica para llegar a establecerse como ciencia verdadera, tema que al fin quedará como relevante en toda la reflexión kantiana y que abre la búsqueda que se propone en la *Crítica de la razón pura*. La distinción entre la forma de trabajar de la matemática y la de la metafísica es clara, la primera hace uso de un método sintético y procede de la siguiente forma: parte de la definición, en la cual, sabemos qué está incluido y qué no, y desde esa definición se genera el concepto. Como dice el Prof. Navarro Córdón: “El matemático tiene perfecto conocimiento de lo que representa el objeto así definido, al ser artífice de él, siguiéndose todos sus caracteres de lo pensado en esas nociones según su composición”<sup>72</sup>; las palabras de Kant al respecto son las siguientes:

El concepto que yo expongo, no es dado antes de la definición, sino que surge a la par que ésta. (...) La explicación surge aquí y en todos los casos ostensiblemente, a través de la síntesis<sup>73</sup>.

En el caso de la sabiduría, y por tanto también en la metafísica como una de sus disciplinas, el proceder es analítico. Se presenta primero un concepto que conocemos de forma confusa y ese concepto ha de ser analizado para descubrir sus notas y llegar, si es posible, a ofrecer una definición:

---

<sup>71</sup> *Investigación*, II 283.

<sup>72</sup> Navarro Córdón, *Op. cit.*, p. 93-94.

<sup>73</sup> *Investigación*, II 276.

Con las definiciones de la sabiduría se procede de forma muy diferente. Aquí está dado ya el concepto de la cosa pero de una forma confusa y no suficientemente determinado<sup>74</sup>.

La tarea analítica de la metafísica es presentada por Kant como infinita, si nos referimos a todos los conceptos de los que es necesario llegar a una definición. Conociendo el desarrollo de la obra kantiana se puede afirmar que la metafísica no ha de esperar a llegar a todas esas definiciones, sino que se hace metafísica ya en el camino y por ello adquiere tanta importancia el método de la investigación. Esta conclusión se presenta en el parágrafo tercero de la primera consideración: “es inevitable en la descomposición llegar a conceptos irresolubles”<sup>75</sup>, y entre ellos, como trataré a continuación, se encuentran muchos de los conceptos referidos al uso práctico de la razón. No duda por lo tanto Kant en considerar la tarea sintética de la matemática como un proceder mucho más sencillo que el progreso analítico de la razón<sup>76</sup>. Es por este tipo de afirmaciones que encontramos ya en estos escritos precríticos, por lo que podemos afirmar sobre la base interpretativa de G. Lebrun, que el sistema kantiano posee una estructura unitaria interna. Todo el estudio acerca de la condición de posibilidad de otras ciencias se basa en el encuentro de un límite del conocimiento que vuelve enigmático el suelo de la filosofía<sup>77</sup>.

Sin embargo, a pesar de todo lo apuntado hasta este momento, y a pesar de la aparente sencillez en la diferenciación del método sintético y *analítico* en el proceder de la matemática y la filosofía, hemos de tener claro que se da un cambio respecto del modo en que estos conceptos se presentan en la etapa crítica. Es este uno de los aspectos fundamentales a la hora de entender la consideración de esta etapa como un momento diferente a la posterior escritura del gran sistema crítico. En este momento de la *Investigación* ya nos encontramos ante una búsqueda no dogmática de la metafísica posible, pero se presenta en forma de tanteo, Kant mismo nos lo está diciendo, hay incluso tareas que ahora son consideradas irresolubles y que más adelante no serán tal. Lo sintético y lo analítico adquiere en el periodo inaugurado con el texto de 1781 otro

---

<sup>74</sup> *Ibidem*.

<sup>75</sup> *Investigación*, II 275.

<sup>76</sup> Cf. *Investigación*, II 282.

<sup>77</sup> Cf. G. Lebrun, *Op.cit.*, p. 11.

significado. El gran avance de la *Investigación* de 1764 es que sabemos que no se ha de imitar a la matemática en el proceder filosófico, y que es esa imitación del método matemático por parte de algunos filósofos, lo que les ha abocado al fracaso en sus propuestas, la imitación del método matemático ha hecho mucho daño a la filosofía<sup>78</sup>. Es cierto que a partir de este momento se desliga Kant de la matemática como ciencia modélica del desarrollo de la razón, en favor del modelo de la ciencia natural inaugurada por Newton<sup>79</sup>; sin embargo la alusión a la matemática no dejará de aparecer en obras posteriores. Por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica*, en una importante nota en el ‘Prólogo’ de la obra, respondiendo a una de las reseñas publicadas a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se puede leer que efectivamente Kant no quería buscar una nueva ley de la moralidad, porque la moralidad como tal ya se da y no hay nada que inventar: “¿Quién querría introducir un nuevo principio de toda moralidad e inventar ésta por vez primera?”<sup>80</sup>, y entonces ese descubrimiento que hace el moralista es semejante al que hace el matemático, por lo que podemos decir que sus métodos vuelven a coincidir:

---

<sup>78</sup> Cf. *Investigación*, II 283. El mismo tema se trata al comienzo del *Ensayo*, allí nos dice Kant que el uso que se puede hacer de la matemática desde la sabiduría es doble, se puede imitar el método o se puede realizar un uso real de las proposiciones sobre objetos de la filosofía. El primero no parece ser un uso muy ventajoso, desde luego en la *Investigación* la crítica es mayor, allí se dice no sólo que no sea ventajoso sino que es perjudicial. Del segundo uso posible sin embargo se dice que puede ser más beneficioso. De hecho, todo el escrito trata de introducir la magnitud negativa como algo real en la explicación de otras cuestiones de la sabiduría universal. Esta afirmación del comienzo daría pie a discutir si el uso que se promueve en la obra o el que de hecho se realiza es un uso por analogía o si realmente se pueden encontrar magnitudes negativas más allá del ámbito matemático. (Cf. *Ensayo*, II 167)

<sup>79</sup> Se podría introducir la cuestión de cuál es el criterio que establece qué es aquello de las ciencias que podemos imitar y qué no, pues si bien la imitación de la matemática ha sido nefasta para la filosofía en su intento de ampliar su objeto de investigación a lo suprasensible, en la *Crítica de la razón pura* interpreta Kant el nuevo método como una imitación que se ha de llevar a cabo de la revolución acaecida en las ciencias. El criterio ha de quedar bien entendido al finalizar el estudio, se trataría de delimitar el campo de cada ciencia y no imitar en unas el método de otras, pues esto se podría asimilar a una invasión de algunas ciencias por parte de otras. Lo que ha de conseguirse es traer a consciencia la posibilidad de la razón que se piensa a sí misma y que en parte fue anunciada por la nueva ciencia. En parte porque los revolucionarios en el pensar científico tal vez no tomaran conciencia de la importancia de sus aportaciones.

<sup>80</sup> KpV, V 7, nota.



Quién sabe lo que significa para el matemático una fórmula, la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier deber en general<sup>81</sup>.

Parece que en esa obra posterior Kant cambia esta fuerte distinción entre el modo de estudio de la matemática y el de la sabiduría. También los conceptos de *analítico* y *sintético* han sufrido una transformación. Atendiendo a la distinción que se da en el método de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* podemos observar que en la primera, Kant parte de la experiencia que como seres racionales y a la vez sensibles tenemos de la moralidad, investiga, esto es, analiza, cómo nos afectan las obligaciones que vamos reconociendo, y a través de ese análisis de algo que efectivamente parece confuso, vamos descubriendo el fundamento de una moral universal y necesaria. Este modo de estudio se acerca bastante a lo que nos había presentado en la *Investigación* como el proceder propio de la sabiduría y la filosofía, un método analítico. Por el contrario, en la *Crítica de la razón práctica*, nos encontramos con una primera parte denominada ‘Analítica de la razón pura práctica’, pero vemos que comienza ya la obra ofreciéndonos definiciones, en concreto la definición de ‘principio práctico’ y todavía en el primer párrafo se añaden las definiciones de ‘máxima’, ‘ley práctica’ y ‘regla’. Por lo que nos podríamos plantear si estamos ante un proceso sintético. Con esta forma de proceder tendremos que investigar las siguientes posibles conclusiones acerca del uso de los términos analítico y sintético en relación a los diversos objetos a los que se aplica como se ha expuesto en el capítulo primero y en relación con diversos momentos del *opus kantiano*:

- a. Que Kant haya abandonado en su etapa crítica esa distinción de los métodos del proceder matemático y el proceder filosófico que claramente había delimitado en el periodo precrítico. Esta línea de interpretación se podría profundizar al investigar la importancia que asume el hecho de que las proposiciones de la matemática sean expuestas también como juicios sintéticos *a priori*, lo que acercaría de nuevo a la matemática a la necesidad de la síntesis y por lo tanto de la intuición pura. Esta explicación sabemos sin

---

<sup>81</sup> *Ibidem.*

embargo que no es abandonada en conjunto pues vuelve a aparecer en la ‘Disciplina de la razón pura’ al final de la primera *Crítica*.

- b. Que Kant utilice con diversos significados los términos *analítico* y *sintético* en la etapa precrítica y en la etapa crítica. En parte puede ser este el caso como explican los Profesores Navarro Cordón y Posada Kubissa en los estudios señalados. La gran diferencia se encuentra principalmente en la *externalización – internalización* del método. En la etapa crítica es la misma razón la que tiene una estructura sintética y sus objetos son ordenados por tanto en virtud de esta peculiar constitución. En la etapa precrítica, síntesis y análisis son meras formas posibles de tratar a los mismos objetos de formas diferentes.
- c. En el Prólogo a la *Crítica de la razón práctica* nos dice Kant que el sistema que se presenta en esta obra presupone el de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* en tanto en que ésta “nos hace trabar un conocimiento provisional con el principio del deber y adelanta una fórmula del mismo, al tiempo que la justifica”<sup>82</sup>. Por lo que podemos interpretar que nos encontramos ante una investigación unitaria y que una vez se ha llevado a cabo el análisis de lo que en la experiencia se nos da como confuso, en la *Crítica de la razón práctica* podemos acometer el camino inverso de la investigación partiendo de las definiciones<sup>83</sup>.

Por todo ello, y para poder seguir el desarrollo de los términos *analítico* y *sintético*, me interesa la lectura de la *Investigación*, para entender también lo que son y lo que no son los términos *analítico* y *sintético* en el desarrollo del sistema. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant busca una proposición sintética *a priori* como el *imperativo categórico* que ha de determinar nuestro obrar.

---

<sup>82</sup> KpV, V 7.

<sup>83</sup> En la segunda observación de la *Investigación* presenta Kant dos reglas siguiendo las cuales la metafísica podrá alcanzar la mayor de las certezas posibles: la primera es no empezar, por definiciones, pues en pocos casos se puede comenzar por una determinación tan exacta de los conceptos. La segunda, que se señalen los juicios inmediatos del objeto respecto a aquello que se reconoce con certeza en él y, una vez que se sabe que cada uno de los juicios no está contenido en otro, tratarlos como los fundamentos de todas las consecuencias (*Investigación*, II 285).

Pero allí lo sintético significa algo muy diferente a lo que nos propone como método de estudio de un objeto en la matemática; para entender la diferencia no quiero parafrasear al Prof. Navarro Cordón porque se perdería en claridad, en su artículo “Método y metafísica en el Kant precrítico” podemos leer:

(En la *Investigación*) el proceder sintético representa la configuración y origen del objeto o concepto matemático prescindiendo del ser real y sin tener que determinarlo. Mientras que la síntesis, en el sentido crítico, el juzgar sintético *a priori* está referido al objeto de la experiencia real o posible<sup>84</sup>.

Y más adelante, para entender esa referencia a la diferencia respecto del proceder crítico y su uso de los términos analítico y sintético:

Análisis y síntesis referidos al método tienen un carácter externo con respecto a la facultad cognoscitiva o subjetividad teórica y con respecto a aquello que en cada caso se analiza y sintetiza. Hay que contar con algo ya dado y operar sobre ello en una u otra forma, según los casos. Mientras que referidos ambos términos al juicio sintético *a priori* en el sentido genuino kantiano tienen un carácter interno a la subjetividad, en el sentido de que ésta, según su naturaleza y estructura no puede por menos de conocer juzgando y exponerse de esa manera. La síntesis será algo originario y constitutivo<sup>85</sup>.

No podemos leer las obras precríticas intentado buscar en ellas los juicios sintéticos *a priori*, sino las diferencias que respecto de ellos se encuentran. Si hay un lugar en que en la *Investigación* esa ausencia queda en evidencia es en el párrafo tercero de la tercera observación que lleva por título ‘La certeza de la primeras verdades fundamentales en la metafísica no es de otra naturaleza que la de cualquier conocimiento racional excepto la matemática’. Comienza Kant haciendo referencia a Crusius que ha sospechado que el conocimiento metafísico podría adoptar una forma peculiar al no reconocer al principio de contradicción el privilegio de ser el supremo principio de todo conocimiento<sup>86</sup>. Crusius introdujo otros principios inmediatamente ciertos e indemostrables cuya validez se funda en la naturaleza de nuestro entendimiento según la máxima: “Lo que no puedo pensar de otra forma que como verdadero, eso es

---

<sup>84</sup> Navarro Cordón, *Op. cit.*, p. 100.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>86</sup> Cf. *Investigación*, II 293.

verdadero”<sup>87</sup>. Kant no asume esta propuesta de Crusius como absolutamente cierta, pero le saca un gran partido para el avance del conocimiento metafísico, y reconoce que hay principios indemostrables que no son únicamente los de *identidad y contradicción*, como diría Crusius, aunque están inmediatamente bajo ellos, y estos principios pueden ser proposiciones materiales, como por ejemplo nos dice, que un cuerpo sea compuesto. Estos principios materiales al igual que en Crusius, representan el fundamento y estabilidad de la razón humana<sup>88</sup>.

Nos encontramos por lo tanto con proposiciones que derivan directamente su validez por principios de la razón, y que en tanto que son consideradas verdades materiales, parecen ampliar nuestro conocimiento, explicación ésta, realizada evidentemente desde los presupuestos críticos y con un sesgo muy claro por querer encontrar huellas que bien podrían haber llegado a otras propuestas, pero tal como se presentan en las décadas posteriores, parece que nos abren el camino para la comprensión de la obra crítica. Mientras que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant nos dice en varias ocasiones que se busca el tercer término que nos permita realizar esa unión sintética de elementos, en la *Investigación* aparece la referencia al concepto intermedio (*Mittelbegriff*), pues de los principios meramente formales no podemos extraer ningún conocimiento, la ciencia (no olvidemos que nos encontramos en un epígrafe dedicado a las verdades propias de la metafísica al igual que de otros conocimientos racionales por oposición a los matemáticos) requiere proposiciones “que contengan ese concepto intermedio, por el que la relación lógica de otros conceptos pueda ser reconocida en una conclusión racional, y entre estas proposiciones algunas deben ser las primeras”<sup>89</sup>.

Al entender qué puedan ser esos principios materiales de la razón, esas proposiciones indemostrables, afirma Kant que la regla presentada por Crusius no puede contener el *criterio de verdad* de todo conocimiento. Kant presenta ese principio como un sentimiento de convicción (*Gefühl der Überzeugung*), el asentimiento subjetivo que damos a una proposición no puede ser el principio de la demostración de la misma. En

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Investigación*, II 294.

<sup>89</sup> *Investigación*, II 294.

tanto que en la matemática comenzamos con las definiciones indemostrables, unidas directamente a un concepto, en la metafísica debemos encontrar también proposiciones indemostrables que han de ser igualmente ciertas. Este deseo de encontrar ciertas proposiciones evidentes para la metafísica se expone en las últimas consideraciones bajo los títulos ‘Los primeros fundamentos de la enseñanza natural divina pueden alcanzar la suprema evidencia filosófica’ y ‘Los primeros fundamentos de la moral según su estado actual no alcanzan todavía toda la evidencia que se requiere’. No será baladí por lo tanto que, al concluir su investigación acerca de la certeza en los principios de la metafísica, nos remite Kant a la moral y sus peculiares proposiciones; con ello nos podríamos plantear si le está dando ya una cierta preeminencia al uso práctico de la razón en la resolución de los problemas que interesan de forma natural a la razón frente a sus uso teórico. Hay algunos conceptos que presentándose confusos en la razón, todavía no han sido correctamente expuestos, como es el concepto de la *obligación* (*Verbindlichkeit*). En referencia a ese concepto Kant distingue dos posibles significados del término, distinción que constituye la base de lo que serán luego los *imperativos hipotéticos* y *categoricos*, presentados aquí como dos formas diversas de obligatoriedad. De hecho retira a la obligación que se refiere a los medios para alcanzar un fin determinado su condición de pertenencia a la moral. Sólo aquello que se refiera a un fin necesario podrá llamarse con propiedad *obligación moral*. En esa búsqueda hacia posibles primeras proposiciones que sean indemostrables y, sin embargo, nos ofrezcan un material de conocimiento se encuentra Kant con las siguientes:

La regla suprema universal e inmediata de toda obligación debe ser absolutamente indemostrable (...) Haz lo más perfecto que te sea posible es el primer principio formal de toda obligación para actuar, así como la proposición abstente de aquello que pueda impedir la mayor de las perfecciones posibles por ti respecto del deber.<sup>90</sup>

La ausencia precisamente de la proposición sintética *a priori*, hace imposible para Kant el poder explicar cómo de estos principios formales puedan surgir obligaciones con un contenido propio, para ello tendremos que esperar a la etapa crítica. La distinción en este periodo precrítico entre los diversos modos del proceder de la filosofía, que se aventura más allá de los datos sensibles hacia lo suprasensible y funda

---

<sup>90</sup> *Investigación*, II 299.

una metafísica, respecto de la matemática, se formula de nuevo en la *Disertación* y lleva el germen de la radical diferencia que comporta el objeto de la filosofía cuando ha pasado por el criticismo. Estos breves escritos anteriores a la obra de 1781 han de leerse por lo tanto como el camino que abre las puertas a los escritos que encumbran el *criticismo* de la razón. Así lo cree G. Lebrun cuando afirma que “Kant se vincula a esta inspiración, cuando distingue en la *Dissertation* de 1770 las ciencias tales que en ellas están dados intuitivamente los conceptos primitivos y en las que la práctica fija el método, de las ciencias cuyos conceptos primitivos vienen dados per *ipsum intellectum purum* y en las que, necesariamente, *methodus antevertit omnem scientiam*”<sup>91</sup>.

### **5. La delimitación de la filosofía y la metafísica en el periodo precrítico.**

Kant parte de las aportaciones de la metafísica de Wolff que pretende superar, y junto con ellas las de toda una época de dogmatismo racionalista. La cuestión de la *existencia* se presenta como un tema relevante a plantear de una forma diferente. En el momento en que la *existencia* no se reconozca ya como un predicado más que añadir a los propios de la esencia de un objeto, algo que marcará en gran medida el cambio propuesto por la obra kantiana, en ese momento, el método analítico perderá sus posibilidades en el desenvolvimiento de la metafísica. Este es un tema, el del cambio de significado y categorización de la existencia, que está relacionado con el estudio de la *causalidad*. Es la existencia de un objeto que surge de otro dado lo que causa perplejidad en Kant. Así lo expresa el Prof. Navarro Cordón citando además la obra *El único argumento posible para demostrar la existencia de Dios*:

*Dasein* o existencia es una significación de la *Setzung*, a saber, la posición absoluta, sin más, de la cosa. Por eso su conocimiento no puede ser lógico (...). Es por lo que, cuando se quiera evidenciar que se ha afirmado rectamente la existencia de alguna cosa, “no se debe invocar al concepto del sujeto, en el que no se encuentran sino los predicados de la posibilidad, sino al origen del conocimiento que yo tengo de ella”. Origen que no es otro que la experiencia<sup>92</sup>.

*Existencia* y *experiencia* se introducen de lleno en el ámbito de la filosofía y reclaman nuevas formas de expresión en los juicios sintéticos. Pero además de contar

---

<sup>91</sup> G. Lebrun, *Op.cit.*, p. 15.

<sup>92</sup> Navarro Cordón, J.M., *Op.cit.*, p. 84.

con los juicios sintéticos, no se ha de perder la universalidad y necesidad de la ciencia que se funda. El tratamiento de la *existencia* y la *experiencia* alcanzarán en la exposición de las antinomias una nueva dimensión para la filosofía trascendental, con la exposición y explicación de las antinomias se reconocen los errores que han impedido encontrar el camino seguro de la ciencia para la metafísica, y uno de ellos, el más relevante, ha sido el confundir el ámbito de lo ontológico, lo que existe, con los predicados de la necesidad que buscábamos en los objetos de la metafísica<sup>93</sup>.

El interés de Kant en toda su obra por desprenderse del que fue su primer acercamiento a la filosofía, a través de una metafísica dogmática, está presente en los escritos de la etapa precrítica, la unidad de la filosofía kantiana se encuentra precisamente en la búsqueda constante de un método adecuado para esa metafísica que pretende dejar atrás. Es por este interés por el que he comentado al comienzo de este capítulo que en un sentido amplio toda su obra puede ser considerada como una reflexión crítica que pondrá entre paréntesis la historia de la metafísica anterior a él, pues en realidad nunca se había escrito una metafísica. El ideal de la matemática, nos dice en la *Investigación*, ha causado un gran daño al avance de la filosofía, su método definido por Kant como *sintético*, es el método deductivo, en el que desde una definición y meramente con el apoyo de la razón, se ha de derivar todo lo que se pueda saber de lo real, de Dios, del alma y del mundo<sup>94</sup>. Este método es abandonado y esto, que será según Kant un gran avance para la filosofía y para los objetos que interesan de forma natural a la razón, trae un grave peligro. Si con Descartes el saber se presenta sujeto a suprema unidad, pues todo él se deriva de los mismos principios de la razón, con Kant, ya lo sabemos, este abandono de la unidad provoca quiebras en la razón.

El *Ensayo* se abre estableciendo la forma de relación de la matemática con la sabiduría. Esta *sabiduría universal* puede, o bien, imitar el método de la matemática, o bien hacer un uso real de sus proposiciones sobre los objetos de la filosofía. Del primer

---

<sup>93</sup> Para comprender esos errores de la metafísica y su confusión con la ontología y cómo esto se expone en las Antinomias es especialmente relevante y preciso, y por ello de una gran dificultad el análisis emprendido por G. Lebrun en la obra ya citada, especialmente en el capítulo IV, ‘La existencia como principio de la imposibilidad de la experiencia’.

<sup>94</sup> Cf. Navarro Cordón, *Op. cit.*, p. 79.

uso se dice que se esperaba un gran provecho que no vemos. Será en la *Investigación* donde veremos que ese intento de imitación ha sido incluso un perjuicio para el desarrollo de la filosofía. Esta obra se dedica a establecer la diferencia entre los métodos analítico y sintético en los diversos modos del conocer. El *Ensayo* se centra en el segundo uso que Kant nos anuncia como posible: las proposiciones de la matemática son tomadas para explicar ciertos objetos de la metafísica. La forma que tiene de hecho de aplicar ciertos principios a los objetos de la razón práctica es de gran interés. Como hemos visto, la *oposición real* de las fuerzas puede ser la primera presentación en la obra de Kant de la tensión entre dos principios que nos moverían a acciones diversas:

Porque las magnitudes negativas no son negaciones de magnitudes, como la similitud de la expresión podría hacernos sospechar, sino que tienen en sí algo realmente positivo, sólo que es opuesto a otro<sup>95</sup>.

A partir de este escrito encontramos el interés constante por definir un método adecuado para este saber, “el método de la metafísica: he aquí el gran y continuo problema de Kant”<sup>96</sup>, que sin embargo parece un trabajo abocado a permanecer siempre abierto al presentarse ya como el más difícil de los conocimientos humanos. El deseo de Kant es “unir las cabezas pensantes en un esfuerzo común”<sup>97</sup> pero se encuentra con una grave dificultad que se resume en los títulos del tercer y cuarto párrafos de la tercera observación: ‘En la matemática hay pocos conceptos irresolubles y proposiciones inabarcables, pero en la filosofía son innumerables’<sup>98</sup> y ‘El objeto de la matemática es sencillo y simple el de la filosofía en cambio complejo y embrollado’<sup>99</sup>.

Si algo nos llama la atención en la ‘Introducción’ de su *Investigación*, es la afirmación de que dejará que proposiciones acerca de la experiencia y las consecuencias inmediatas que de ellas se sigan constituyan el contenido de este tratado<sup>100</sup>. Esta propuesta es un reflejo inevitable del éxito de Newton tan admirado por Kant en este periodo. Ya nos advierte la Profa. Posada Kubissa, que la experiencia no puede ser

---

<sup>95</sup> *Ensayo*, II 781.

<sup>96</sup> Navarro Córdón, *Op. cit.*, p. 76.

<sup>97</sup> *Investigación*, II 275.

<sup>98</sup> *Investigación*, II 277-278.

<sup>99</sup> *Investigación*, II 282.

<sup>100</sup> Cf. *Investigación*, II 275.



interpretada aquí en el sentido que luego adquiere en el periodo crítico, sino más bien hay que señalar que en esta obra la filosofía y la metafísica se alinean frente a la matemática como ciencia que alcanzan un tipo determinado de certeza<sup>101</sup>. En ambas, la experiencia habrá de buscar un lugar propio y, sin duda, la presentación que se hace en el cuerpo de este estudio acerca de lo *analítico* y lo *sintético*, nos habrá de ayudar a perfilar qué necesitamos para avanzar hacia tal certeza. Una vez que se han presentado en el primer párrafo de la obra las diferencias básicas entre el método analítico de la metafísica y la filosofía en general, y el sintético de la matemática, se vuelve a hacer referencia al papel de la experiencia:

Ya que nosotros tratamos aquí nuestras proposiciones sólo como consecuencias inmediatas desde la experiencia, me refiero primero en lo presente a la aritmética<sup>102</sup>.

Continúa Kant en lo sucesivo examinando el uso de los signos en la matemática, examen que se refiere a su papel en la representación de los conceptos tratados. Esta experiencia en la matemática no nos remite a lo empírico, y si hay una experiencia que se puede referir al conocimiento matemático, tal vez no sea tan difícil atisbar que también pueda haberla de cierta forma para la metafísica. Sin embargo, todavía no sabemos a qué se está refiriendo, pues en ningún lugar del escrito deja ver Kant la posibilidad de una intuición referida a la experiencia posible pero que a la vez sea pura. En el momento en que Kant nos dice que los signos matemáticos se colocan en lugar de las cosas, podemos empezar a entender qué quiere decir con el recurso a la experiencia. La matemática encontraría su justificación en la explicación que da de las cosas que sustituye por los signos. Éstos nos permiten encontrar reglas seguras para el proceder (la suma, la substracción o la sustitución) de tal forma que las cosas pueden ser dejadas de lado en el pensamiento<sup>103</sup>. En el caso de la sabiduría los signos son las propias palabras, pero con estos signos el pensamiento nunca puede dejar de tener ante sus ojos la cosa de la que se trata, por lo que en la sabiduría no se puede tratar exclusivamente con signos sino directamente con conceptos universales de las cosas.

---

<sup>101</sup> Cf. Posada Kubissa, M. L., *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 53

<sup>102</sup> *Investigación*, II 278.

<sup>103</sup> Cf. *Ibidem*.

La experiencia de la metafísica es una *experiencia interna*. Así expresa Kant en la segunda observación que, como en la ciencia de la naturaleza Newton ha introducido un método que desde experiencias ciertas y con ayuda de la geometría busca las reglas según las cuales los fenómenos de la naturaleza acontecen, así en la metafísica se ha de buscar “por una experiencia interna cierta, es decir, de una conciencia inmediatamente evidente, los caracteres que se encuentran de inmediato en el concepto de una naturaleza general cualquiera y aunque no conozcáis inmediatamente la total esencia de la cosa podéis servirlos de esos caracteres con seguridad, para extraer a través de ellos, mucho en el objeto”<sup>104</sup>.

La lectura que vamos a recuperar del resto de la obra crítica kantiana intentará averiguar si se ha conseguido establecer plenamente esa capacidad constructiva de la razón pura, necesaria para fundar una metafísica. La *Disertación* supone un punto de inflexión respecto esa presentación de la metafísica y de su posibilidad como ciencia. En este escrito la metafísica se define como:

La Filosofía, que contiene los primeros principios del uso del intelecto puro<sup>105</sup>.

A partir de esta presentación tendremos que luchar, como dice el Prof. Navarro Cordón, con la interpretación de los escritos del autor como si en ellos encontrásemos una mera teoría de la ciencia o gnoseología<sup>106</sup>. Desde luego la definición puede dar pie a ello, pero la lectura de las obras críticas sabemos que dan para más que para esto, sin negar que tanto en este breve escrito de 1770 como en la *Crítica* de 1781 hallamos una recopilación de principios fundamentales que posibilitan el conocimiento, hemos de buscar algo más, los conceptos que se dan en el intelecto puro, las *ideas puras*, que ya aparecen mencionadas en esta obra. Son esas ideas las que nos acercarán a la capacidad constructiva buscada para enriquecer a la razón a la que acabábamos de hacer referencia. De las ideas puras tendremos que saber en qué medida se refieren a ese intelecto y en qué medida se refieren a la realidad, en esa comprensión está la posibilidad de la metafísica como ciencia. La *Disertación* nos dice Kant al comienzo, es

---

<sup>104</sup> *Investigación*, II 286.

<sup>105</sup> *Disertatio*, II 395.

<sup>106</sup> Navarro Cordón, J.M., *Op. cit.*, p. 75.

una mera propedéutica, en tanto que se centra en la distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual. Es por esta distinción, temática principal de estas páginas, por la que me interesa recuperar brevemente las aportaciones principales de este escrito.

La última sección de la *Disertación* lleva por título ‘Del método en la metafísica, en relación con lo sensible y con lo inteligible’. Si queremos encontrar ese lugar propio de la metafísica nos tenemos que detener en estas páginas en las que se establece cuál es el gran peligro que se ha de evitar y leemos ya ese interés de la filosofía crítica que se convierte incluso en su propia definición, la necesidad de establecer los límites justos para cada forma de conocimiento:

Se ha de evitar cuidadosamente que los principios peculiares del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual<sup>107</sup>.

Pero antes de llegar a esta afirmación que da cuenta de ese conflicto tan fructífero en la crítica, nos encontramos con la explicación metodológica de por qué se ha llegado a confundir en el ámbito de la metafísica, la enumeración de ciertos principios metodológicos con la propia ciencia. Si en la *Investigación* y el *Ensayo*, Kant está todavía interesado en marcar modos de referencia entre el conocimiento matemático y la metafísica (pues en el *Ensayo* comienza diciendo que una parte de su método es aplicable al resto de sabiduría universal y por tanto a la metafísica), y una unión de la filosofía natural y la metafísica dentro de esa sabiduría, ahora en este escrito de 1770, separa por un lado a la ciencia natural y la matemática y por otro a la filosofía pura según la referencia de cada uno de estos saberes a lo sensible y lo inteligible. De la ciencia natural y de la matemática, en tanto que sus principios sean dados en la intuición, tanto sensual (término usado en la *Disertación*, esto es la intuición empírica), como pura, basados en los conceptos de espacio, tiempo y número (conceptos todos ellos en este escrito), se dice que el *uso da el método* (*usus dat Methodum*). Lo resalta así en cursiva el mismo texto original y lo explica con un argumento que bien nos parece adelantar teorías de la ciencia muy posteriores. Estos conocimientos, parece que principalmente la ciencia natural, avanzan y se perfeccionan probando diversas tentativas, *tentando* e *inveniendo* dice en latín, viendo qué método es el que funciona y

---

<sup>107</sup> *Disertatio*, II 411-412.

así descubriéndolo<sup>108</sup>. En este modo de conocimiento el intelecto no ofrece más que un uso lógico, de ordenación de los datos y conceptos sensibles.

Por oposición a todos estos tipos de saber, encontramos ahora a la metafísica que se presenta como una forma de filosofía pura en la que se ha de dar el *uso constructivo* del intelecto al que nos referíamos antes, el uso que ahora es presentado como real, pues es el intelecto el que da “los conceptos primitivos de las cosas y de sus relaciones y los mismos axiomas”<sup>109</sup> y añade Kant, casi puede pasar desapercibido, que en tanto que estos principios no están sujetos a intuiciones no son inmunes al error, se convierte por lo tanto la intuición en piedra de toque para el conocimiento correcto, de ahí las precauciones a tomar en el intento de ampliación de la metafísica hacia aquellas cuestiones en las que la intuición es imposible. Entre esas precauciones se encuentra la más relevante, que el *método antecede a toda la ciencia*, *Methodus antevertit omnem scientiam*. Por esta precaución que se debe tomar tenemos que tener cuidado de no comenzar a elaborar una metafísica antes de haber establecido el método adecuado, y ya sabemos que al fin y al cabo, Kant se ocupó en sus escritos principales de la cuestión de la posibilidad de este método. Uno de sus más relevantes escritos crítico lo muestra, pues si de la *Disertación* nos aclara que es un escrito propedéutico, quince años más tarde, y con la *Crítica de la razón pura* ya publicada, vuelve a publicar unos *Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera presentarse como ciencia*. Podemos decir ya que en su *Disertación* para la obtención de su cátedra es consciente de que no va a salir de este discurso y afirma:

Siendo así que aquí el recto uso de la razón establece los principios mismos, y tanto los objetos como los axiomas, que deben ser pensados acerca de los mismos, son conocidos en primer término por sola la índole de la misma mente, la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia, y la discriminación de estas leyes de las leyes subrepticias es el criterio de la verdad<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Cf. *Disertatio*, II 410-411.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

## 6. Sobre la distinción de los dos usos de la razón: razón teórica y razón práctica.

En el *Ensayo* la *oposición real* y la *oposición lógica* ofrecen unas valiosas aportaciones usadas como modelos de explicación de los principios de la acción; en primer lugar, para interpretar la oposición en las fuerzas del placer y el displacer. Kant dedica un párrafo a explicar cómo este concepto de magnitudes negativas puede ser introducido en la sabiduría. Se presentan varios ejemplos, no debemos olvidar que bajo el término de *sabiduría* Kant va a incluir de momento a los principios de la ciencia natural, así se explican también varios movimientos y la mecánica de los muelles a través de la aplicación de estas magnitudes. Nos interesa su aplicación a la *sabiduría práctica*:

El demérito no es meramente una negación, sino un mérito negativo. Porque el demérito sólo puede tener lugar en tanto que en un ser se da una ley interna en contra de la cual se obra<sup>111</sup>.

Sin embargo en esta obra, como también en la *Investigación*, la distinción propuesta entre uso teórico y uso práctico de la razón no se delinea de una forma muy clara todavía. La oposición que cobra aquí más importancia es la que se establece entre la matemática y el resto de saberes, entre los que la filosofía y la metafísica ocupan un lugar relevante. Las últimas páginas del *Ensayo* se ocupan no sólo de la oposición real y lógica, sino de la fundamentación que también puede ser real o lógica. La reflexión que gira en torno al significado de la *causalidad* muestra una aguda crítica a aspectos retomados y reformulados en las obras posteriores, y se asume la relación entre la causalidad y una forma de fundamentación real. Ya hemos citado las líneas finales del *Ensayo*, que sin embargo vuelven a presentarse por mostrar esa perplejidad ante la que Kant se encuentra. En ellas se plantea ese gran problema que ya plantea Hume, cómo dos existencias pueden estar unidas por una relación lógica; pero además se abre ya la investigación para hablar de la causalidad en términos que no sean meramente mecánicos, sino que nos dirijan igualmente de la posibilidad de comenzar una acción:

---

<sup>111</sup> *Ensayo*, II 181.

Esta relación del principio con su consecuencia puedo entenderla muy bien en tanto que la consecuencia esté realmente unida con el concepto parcial del principio. (...) Cómo sin embargo algo se origina de otra cosa, pero no según el principio de la identidad, es algo que me gustaría aclarar con más precisión<sup>112</sup>.

En la *Investigación* aparece la distinción de la certeza posible en la metafísica respecto de otros saberes racionales y, aunque por el título se podría esperar que la mayor parte de la obra se dedicaría a cuestiones de teología y moral, sólo unos párrafos finales exponen la conclusión de todo lo que ha ocupado la mayor parte del cuerpo del escrito. En la cuarta observación aparece brevemente señalada la diferencia a establecer entre los dos usos posibles de la razón:

La facultad de representarse la verdad es el conocimiento, pero aquella de percibir (*empfinden*) lo bueno es el sentido (*das Gefühl*), y éstas no deben ser confundidas entre ellas<sup>113</sup>.

Este interés por no confundir estas dos facultades, la de *apreciar la verdad* y la de *apreciar lo bueno*, nos lleva al peligro de escindir la razón en dos usos irreconciliables. Este es el escollo que tendremos que rastrear en los escritos kantianos. He querido destacar este pasaje como el primer lugar de las obras mencionadas en este estudio en que esta distinción se hace tan patente. Trataré de ir mostrando cuáles son las diferencias entre ambos usos y cómo se intenta relacionarlos sin confundirlos. Es decir, cómo la libertad rinde al fin un modo de comprensión de la razón que permite los dos usos y la visión unitaria de la propia razón.

En la *Investigación* aparecen dos anotaciones acerca del objeto de la moral, antes del tratamiento más específico del final de la obra, que merece la pena considerar. En primer lugar, al dedicar un párrafo a la comparación de la dificultad de la matemática y la sabiduría, se afirma que el objeto de la primera es mucho más sencillo que el de la segunda, y como concepto propio de la segunda presenta el de *libertad*. La distinción entre sus partes, el análisis, que es el método propio de este saber, se presenta como una tarea infinita:

---

<sup>112</sup> *Ensayo*, II 202.

<sup>113</sup> *Investigación*, II 300.

La relación de un trillón con la unidad es entendida de una forma muy evidente, mientras que los sabios no han podido todavía hacer comprensible el concepto de la libertad en sus unidades, en sus conceptos simples y conocidos<sup>114</sup>.

Incluso un poco antes se ha llamado la atención sobre la posibilidad de que con respecto a algunos conceptos nos encontremos con problemas realmente irresolubles de analizar, como los conceptos de placer y displacer, de deseo y repugnancia, y Kant no se extraña de esta *irresolubilidad*, porque otros conceptos elementales han de estar a su base<sup>115</sup>. La búsqueda de esas verdades fundamentales no tendrá nunca fin<sup>116</sup>.

En un segundo momento, se trata de dar ejemplos acerca de las dificultades de la *sabiduría* para profundizar en el conocimiento de los motivos de las acciones. Nuestros conceptos encuentran limitaciones a la hora de explicar qué nos mueve a obrar. Antes de llegar a las reglas que nos permitirán conseguir la más alta certeza de la metafísica, nos dice Kant que de los conceptos de *deseo* o del *sentimiento del placer* con él vinculado, podemos decir muchas cosas con seguridad, antes incluso de llegar a una definición última de estos términos<sup>117</sup>. La investigación se ha de cuidar mucho de los detalles que encierran los vocablos que usamos en el hablar cotidiano, por ejemplo en el propio término ‘diferenciar’ (*unterscheiden*), por lo que parece que nos está presentando con este ejemplo una *metafilosofía* de su propio proceder. Podemos decir de una persona que es capaz de diferenciar el oro del latón, porque reconoce en ellos diversas características que le permiten juzgarlos como diversos. De la misma forma podemos decir de un animal que diferencia un alimento de otro, y sin embargo en este diferenciar no se encuentran los términos de reconocer o juzgar que se suponen en el primer uso<sup>118</sup>. El término diferenciar parece adquirir él mismo diferentes características en uno y otro caso; y además en el segundo, esa diferenciación nos lleva a obrar sin necesidad de un juicio ni de un reconocimiento. Hay acciones, como veremos más adelante, que no se fundamentan en una distinción racional de las características de los motivos. El juicio tendrá en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* un papel muy

---

<sup>114</sup> *Investigación*, II 282.

<sup>115</sup> Cf. *Investigación*, II 279-280.

<sup>116</sup> Cf. *Investigación*, II 279-280.

<sup>117</sup> Cf. *Investigación*, II 283.

<sup>118</sup> Cf. *Investigación*, II 284.

importante, el de conseguir un acceso de los principios racionales en la voluntad del hombre que nos mueve a obrar.

La *Disertación* es una obra que se ocupa de la distinción entre el uso del conocimiento sensible y el alcance posible del conocimiento intelectual. Kant está interesado por mostrar un método propio para la metafísica que se desliga ya del todo de la matemática y de la ciencia natural, por lo que no encontramos muchas referencias al establecimiento de la moral. Podemos sin embargo destacar que, en el momento de especificar la diferencia entre estos dos modos de conocimiento, diferencia que atañe a algo más que a la mayor o menor abstracción o confusión de los términos, Kant advierte que el conocimiento intelectual puede ser también confuso, y de hecho es este el caso en la metafísica y también en “los conceptos morales conocidos, no por experiencia, sino por el mismo intelecto puro”<sup>119</sup>. Uno de los fines del conocimiento intelectual posible es el dogmático. En este uso se ofrecen principios generales del intelecto puro, que se presentan como un ejemplar, que se denomina en este escrito la *perfección noumeno*, tanto en el ámbito práctico como en el teórico. La perfección moral se constituye en medida de todo lo que cae bajo este concepto. La filosofía moral ya aparece desligada del cualquier uso empírico del conocimiento y sus principios pertenecen a la filosofía pura.

### **7. La *Disertación* como anuncio de una nueva metafísica. La distinción de lo sensible y lo inteligible en general.**

Dos son los temas más relevantes presentes en la *Disertación*, la distinción entre *sensibilidad* y *entendimiento*, como ya se ha mostrado en el anterior párrafo, y la posibilidad que parece presentarse ahora de ofrecer un rumbo seguro para el pensamiento metafísico, para el que Kant se sentía más inseguro en otros escritos precríticos. Precisamente, el estudio que establece las diferencias entre lo sensible y lo intelectual, es una *propedéutica* para esta metafísica. La obra comienza con un tema complejo, no nos encontramos en este caso con uno de esos ‘Prólogos’ a los que Kant nos acostumbrará en sus obras posteriores, ‘Prólogos’ que introducen la temática y el planteamiento general de las obras. Comienza la *Disertación* definiendo qué es *análisis*

---

<sup>119</sup> *Disertatio*, II 395.



y qué es *síntesis*; algo que ya había tratado en la *Investigación*, pero que retoma de nuevo en relación ahora con el concepto del tiempo.

### 7.1. La síntesis y el análisis en la *Disertación*.

En este escrito aparece ya un viraje para no presentar la síntesis en relación sólo con lo externo al propio pensamiento, y en ello jugará un papel relevante el tiempo en tanto que concepto (no una intuición en esta obra), indispensable para la elaboración de la síntesis. Se considera que en la *Disertación* están ya las principales aportaciones de la ‘Estética trascendental’. El tiempo es por lo tanto, un orden interno a la subjetividad, y al afectar a la síntesis será desde algo más que una mera externalidad. En el siguiente párrafo se expresa claramente la función del tiempo en el tratamiento de la sustancia, pues él es condición para cualquier explicación posible y muestra cómo un límite temporal es condición para la comprensión del compuesto, tanto la síntesis como el análisis se han de dar en un tiempo finito:

En la exposición de este concepto básico (el compuesto sustancia), además de a las notas, que pertenecen al conocimiento distinto del objeto, he prestado también alguna atención a su doble génesis, a partir de la naturaleza de la mente<sup>120</sup>.

La naturaleza de la subjetividad interviene en la síntesis del compuesto de sustancia. Ésta es posible bien por el intelecto, o bien por la facultad de la sensibilidad. El primero opera a través del concepto de composición, la segunda por el uso que puede hacer de las condiciones temporales. Si me interesa destacar y detenerme en estos primeros párrafos, los que se presentan en la primera sección de la obra, es por la semejanza que podemos encontrar en ellos con las antinomias. Así podemos leer:

En el compuesto sustancia, así como el análisis no termina sino en la parte que no es un todo, es decir, en lo SIMPLE, así también la síntesis no termina sino en el todo que no es parte, es decir, en el MUNDO (...) Ni el análisis ni la síntesis serán completos, y por lo mismo, ni por el primero surgirá el concepto de parte simple, ni por la segunda el concepto de todo, si ambos no pueden ser terminados en un tiempo finito y designable<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> *Disertatio*, II 388.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

Análisis y síntesis se van convirtiendo en algo más que una metodología externa que nos acerque a un objeto dado. Con la anterior cita podemos entrever cuál es ese problema que nos remite a las antinomias posteriores, el tema de la completud absoluta y de los límites posibles para la búsqueda de un primer principio. La antinomia que se presenta en estas páginas haría referencia a dos diversas facultades que intentan conocer el compuesto mundo. Mientras que el intelecto aporta los conceptos de *continuo* e *infinito*, la intuición los rechaza porque no se los puede representar por no encontrar la condición subjetiva que se lo permita, la cual es el tiempo, un fin al análisis de las partes del mundo o de la síntesis del compuesto. Lejos de rechazar como imposible la solución de tal antinomia nos advierte Kant:

Caen en gravísimo error los que usan de tan perversa manera de argüir. Porque, en efecto, lo que repugna a las leyes del intelecto y de la razón, es ciertamente imposible; pero lo que, siendo objeto de la razón pura, simplemente no obedece a las leyes del conocimiento intuitivo, no es imposible<sup>122</sup>.

## **7.2. Sensibilidad e intelecto.**

Ya sabemos que nos hallamos ante una obra propedéutica, en tanto que presenta la distinción entre la *sensibilidad* y lo *inteligible*. Una gran innovación es que, por oposición a la filosofía clásica anterior, la diferencia entre lo sensible y lo intelectual no es una mera diferencia del grado de claridad alcanzado en cada representación. Los conocimientos sensibles no se diferencian de los intelectuales por razón de una mayor o menor universalidad o grado de abstracción. Cada modo de conocimiento permanecerá siempre como es, sin depender de una mayor generalización o concreción. Lo explica Kant con un ejemplo de cada uno de los conocimientos mencionados que nos permite ver su posición al respecto: la geometría siempre será un conocimiento sensible y sin embargo ofrece una máxima claridad, mientras que la metafísica será un conocimiento intelectual y siempre acompañado de una gran confusión<sup>123</sup>. Lo relevante de lo sensible no es el contenido, sino su forma, es decir su modo de reunión de lo diverso.

---

<sup>122</sup> *Disertatio*, II 389.

<sup>123</sup> Cf. *Disertatio*, II 394-395.

Veamos qué relación se establece entre sensibilidad y el uso del intelecto, y si en esta obra que por vez primera de una forma sistemática presenta esta escisión, corre el riesgo la razón de perderse en su dualidad. El interés por encontrar la *unidad del sistema* es patente, y esa unidad se puede dar en tanto que sensibilidad e intelecto entren en relación para conseguir explicar “cómo puede darse un nexo entre múltiples sustancias y cómo puede darse entre todas ellas una totalidad”<sup>124</sup>. El modo en que se presenta esa unidad nos lleva a recordar algo que aparece en la *Crítica de la razón pura*, y es que, haciendo ahora uso de la terminología que se ha introducido en el *Ensayo*, la unidad la va a proponer un uso real y no lógico de los principios, es decir que la unidad la garantiza no una idea regulativa sino un principio creador, necesario origen del mundo en tanto que compuesto de seres contingentes. A pesar de esta tematización de lo que pueda ser el uno en relación con el mundo dado, ya nos avisa Kant de la importancia de establecer los límites adecuados de los diversos usos de lo sensible y lo inteligible. A este contagio que sufre lo intelectual de los conceptos sensibles Kant le adscribe un nombre, el *vicio metafísico de subrepción*, y los axiomas que genera, *axiomas subrepticios*. Para evitar tales usos se ofrece el *principio de la reducción*:

Cuando se predica, de modo general, de un concepto intelectual algo que pertenece a las relaciones de espacio y tiempo, esto no se puede enunciar objetivamente y sólo denota la condición, sin la cual el tal concepto no es cognoscible sensiblemente<sup>125</sup>.

Por lo tanto podemos aplicar esas categorías espaciotemporales a los conceptos del intelecto, siempre y cuando tales categorías sean usadas con conciencia de que son meros *símbolos* en su hablar acerca de lo inteligible. Si bien este *principio de reducción* es ya bastante claro, no deja de tener valor la concisión y razón por la cual se establece. Por ejemplo, es absurdo hablar de un ser Uno, Creador que esté en varios sitios a la vez, aunque para poder pensar su omnipresencia no nos quede más remedio que pensarlo según esos conceptos. La imposibilidad se debe a que “los lugares diversos están unos

---

<sup>124</sup> *Disertatio*, II 406-407.

<sup>125</sup> *Disertatio*, II 412-413.

fuera de otros, y por lo mismo lo que está en muchos lugares está fuera de sí mismo y está presente a sí mismo externamente, lo cual es absurdo”<sup>126</sup>.

El *axioma subrepticio* de la primera clase es la suposición de que la condición sensible de la intuición sea asumida como una condición de la existencia del objeto, es decir la condición que reclama nuestra subjetividad de conocer todo lo que existe ordenado en un espacio y en un tiempo, es asumida como condición objetiva. La segunda forma se refiere ya no sólo a un dato sensible, sino al conjunto de los mismos y al modo que tenemos de representarnos su síntesis, suponiendo que lo que el intelecto busca como un primer principio pues “no puede haber un regreso sin término en la serie de las cosas causadas”, es el mismo término de la finitud sensible que nos obliga a dar por concluida una síntesis en un tiempo específico para dar unidad a la experiencia<sup>127</sup>. La última forma del axioma subrepticio es el que supone que la condición sensible de la subsunción bajo conceptos es condición del propio objeto. Todos los axiomas se basan por lo tanto en conferir una realidad objetiva a las condiciones que sólo se encuentran en el sujeto, para poder pensar la realidad externa a él.

Así expresa al final de la Sección IV la posibilidad del conocimiento de los principios del mundo inteligible y el establecimiento de los límites adecuados:

Si fuera lícito alargar el pie más allá de los límites de la certeza apodíctica, que a la metafísica conviene, merecería la pena indagar algo, que pertenece, no sólo a las leyes, sino también a las causas de la intuición sensible y que sólo pueden ser conocidas por el intelecto. A saber: la mente humana no es afectada por las cosas exteriores y el mundo, por su parte, no es patente *in infinitum* a su mirada, sino en cuanto ella misma es conservada junto con todas las otras cosas por la misma virtud infinita del Ser Uno<sup>128</sup>.

Acerca de la sensibilidad podemos destacar que se presenta como una *receptividad pasiva* que necesita de la presencia de un objeto, lo sensible que se nos da es el fenómeno, modo en que conocemos a las cosas según se nos aparecen. Pero además de esta pasividad se asegura que se requiere un “principio interno del espíritu”

---

<sup>126</sup> *Disertatio*, II 414.

<sup>127</sup> *Disertatio*, II 415.

<sup>128</sup> *Disertatio*, II 409-410.

para ordenar la materia de las representaciones. Por lo que sólo en lo que se refiere a cómo se da la materia es pasiva la receptividad sensible. En cuanto que se somete a una ley del sujeto ya se requiere una actividad especial del espíritu (*interno mentis principio*). Es precisamente la forma que se otorga a esas sensaciones la que las convierte en representaciones sensibles. Lo sensible requiere no sólo de un material sino de una forma específica. Esa ley es tan importante, que incluso permite que lo sensible se dé sin materia de la representación, se está refiriendo aquí Kant a las intuiciones puras del tiempo y el espacio que se ocupa de presentar en la Sección III de la obra<sup>129</sup>. El espacio y el tiempo lo que hacen posible en primer lugar es la unidad del mundo, se presentan por lo tanto como principio formal de lo fenoménico, es un principio subjetivo por oposición al principio objetivo que encontraremos en el mundo inteligible. Las características con las que se presentan estos conceptos de espacio y tiempo son las que luego encontraremos en la ‘Estética trascendental’ de 1781, por lo que sólo quiero destacar una anotación relevante acerca del significado de que tales conceptos sean *a priori*. Para Kant este término es compatible con el hecho de que sean adquiridos, y esto es explicado para evitar el uso del calificativo de *innato*. Lo que se trata de señalar es que el tiempo es condición de la experiencia, pero que sin ella tampoco nos sería dado el pensamiento del mismo, por lo que funciona como si fuera adquirido en ella<sup>130</sup>:

Que no podamos apreciar la cantidad del tiempo sino en concreto, es decir, por el movimiento o por la serie de los pensamientos, esto proviene de que, sosteniéndose el concepto del tiempo solamente en una ley interna de la mente y no siendo una intuición innata, por lo mismo aquel acto del espíritu, por el cual éste coordina lo

---

<sup>129</sup> A pesar de afirmar que en lo sensible lo importante es la forma, nos encontramos en la *Disertación* con esta curiosa afirmación: “Los conocimientos deben ser tenidos siempre por sensibles, por mucho que se extienda sobre ellos el uso lógico del intelecto. Porque los conocimientos son llamados sensibles por razón de su génesis”. *Disertatio*, II 393-394.

<sup>130</sup> *Disertatio*, II 395. En el estudio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* veremos la relevancia de esta expresión ‘como si’ para la consideración de la libertad, que en vinculación con la espontaneidad del entendimiento serán formas de garantizar el uso de la libertad en la determinación de los principios de la moral. No podemos decir que sea la primera vez que Kant usa este término, pues esta obra está escrita en latín, pero desde luego la resonancia es evidente. En este parágrafo octavo nos dice que los conceptos de la metafísica se han de buscar en la naturaleza del intelecto puro *como si* fueran abstraídos de las leyes connaturales de la mente, según se ejercen estas leyes en la experiencia. Por ello son conceptos adquiridos y no innatos.

percibido sensiblemente, solamente puede ser producido con la ayuda de los sentidos<sup>131</sup>.

Al final de esta sección y al presentar también el espacio al que le otorga prácticamente las mismas características que al tiempo, se afirma que ambos son adquiridos pero no desde los objetos dados ante los sentidos, sino a partir de la *operación de nuestra mente*. Adquiere con esta lectura una nueva dimensión la afirmación de la *Crítica de la razón pura* de que todo conocimiento “comienza con la experiencia pero no todo él proviene de la experiencia”<sup>132</sup>.

Cobra tal relevancia el tiempo que de él dependen tanto el principio de no contradicción pues, a pesar de que sea un principio lógico, contiene una condición temporal, lo que no se puede es pensar A y no-A a la vez, simultáneamente, de un mismo sujeto, como también la misma posibilidad del conocimiento y las condiciones de la verdad, pues a pesar de ser el tiempo un ente imaginario (*ens imaginarium*) es la condición misma de la verdad y es un concepto muy verdadero.

Lo inteligible, junto con su objeto, el *noúmeno*, se define en primer lugar por negación, aquello que no es lo sensible, y que por lo tanto no se puede presentar ante nuestros sentidos, por el noúmeno podemos pensar las cosas como ellas son. Del intelecto son posibles dos usos, el lógico y el real, copiando aquí la distinción que tanto había interesado entre la *oposición lógica* y la *oposición real* del *Ensayo*, y la innovación de la metafísica de la época de distinguir la existencia de la mera posibilidad del objeto. Por otra parte el tiempo es explicado a través del cambio, esa es la parte de la experiencia que nos posibilita la asunción de que el tiempo está formado por diversos momentos.

El uso lógico del intelecto es el que se da en todo conocimiento, por lo que tenemos que deducir que el uso que a nosotros nos interese será el uso real, aquel por el que “se dan los conceptos mismos, de las cosas o de sus relaciones”<sup>133</sup>. Lo relevante en la *Disertación* es que ese uso real es posible, y que es posible por lo tanto pensar las

---

<sup>131</sup> *Disertatio*, II 399-400.

<sup>132</sup> KrV, B1.

<sup>133</sup> *Disertatio*, II 393-394.

cosas, no sólo como se nos aparecen, sino también tal como ellas mismas son. En esta obra aparece el término de *ideas puras* como el nombre propio de los conceptos intelectuales, son conceptos que, como veremos al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, pertenecen a la naturaleza propia de la razón. Este uso real del conocimiento intelectual nos acerca a esa preocupación que va a determinar en buena medida el progreso de las obras kantianas, pues uno de los usos de este conocimiento intelectual, uso que recibe el nombre el nombre de *eléntico* es evitar que el conocimiento sensible se mezcle en el terreno de los noúmenos.

Hay otro fin atribuido en la *Disertación* a los conocimientos intelectuales, es el llamado *uso dogmático*. Ya nos hemos detenido en la lectura de este uso por lo que atañe a la cuestión práctica, como *perfección noúmeno* representa un ejemplar “medida común de todo lo demás”<sup>134</sup>. Es decir, es la perfección entendida como Dios o como la perfección moral. De esta perfección no tenemos una intuición con la cual representarnos el ideal. Recurre por ello Kant a un conocimiento simbólico y en abstracto por oposición a las figuras concretas que encontramos en las representaciones sensibles.

La *Disertación* muestra ya que el conocimiento depende de la sensibilidad, es un rasgo en el que se ahondará en la *Crítica de la razón pura*, y muestra de que la filosofía kantiana es una teoría de la finitud del conocimiento humano. Esta finitud queda sin embargo todavía algo indefinida en la *Disertación*, pues como hemos visto, en ella el conocimiento intelectual, el uso real del intelecto, es todavía posible. Poco después, esa posibilidad queda ya puesta en duda y si me parece relevante señalarlo es porque en parte es una muestra de esa escisión de la razón, que empieza a hacerse problemática.

Como señala el Prof. Gómez Caffarena en el estudio Preliminar a la *Disertación*, la carta a Marcus Herz del 21 de febrero de 1772, presenta una de las cuestiones que necesitamos resolver para garantizar la unidad de la razón y a la vez la posibilidad del conocimiento. En esta carta aparece por vez primera el anuncio de una crítica de la razón pura como el tema de una obra que habría de llevar por título *Los límites de la sensibilidad y de la razón*. En un principio esta obra habría de contar con dos partes,

---

<sup>134</sup> *Disertatio*, II 395-396.

una teórica y otra práctica. Sabemos que al final los derroteros de la escritura fueron diferentes y que “la crítica de la razón pura excluye la filosofía moral de la filosofía transcendental, no porque la primera no sea pura, sino porque la última se ocupa exclusivamente del conocimiento”<sup>135</sup>, volveremos a ello cuando tratemos de la escritura de la *Crítica de la razón práctica*. La cuestión que plantea Kant en esta carta de 1772 se centra en la relación que se pueda establecer entre el sujeto y el mundo sensible, la concordancia que se pueda dar, y que de hecho nuestro conocimiento nos muestra que se da entre lo que nos enseñan nuestros sentidos y lo que las representaciones intelectuales totalmente separadas de ellas nos ofrecen. Se pregunta Kant “¿Cuál es el fundamento sobre el que reposa la relación de lo que llamamos representación del objeto?”<sup>136</sup>. Acerca de la función de esa representación podemos pensar dos formas básicas, que la representación sea una mera copia del objeto ante nosotros, la facultad de recibir tal representación sería totalmente pasiva y el objeto ante nosotros sería la causa directa de la misma. O bien podemos pensar que la representación fuera la causa del propio objeto, así entendió Kant al entendimiento arquetípico. Resulta sin embargo, y esto ya está en la *Disertación*, que nuestro entendimiento parece presentarse a medio camino entre ambos modos de pensar la representación, pues el entendimiento no es causa del objeto, pero tampoco es meramente un receptáculo de sensaciones.

Como indica la Profa. Posada Kubissa en su obra, el último párrafo de la *Disertación* no por ser el último y presentarse con brevedad y sin solución de los problemas presentados ha de dejar pasarse como irrelevante. Después de explicarnos el significado de los principios subrepticios, nos introduce Kant otros principios que también generan un engaño para el intelecto, son los *principios de conveniencia* y este nombre significa simplemente que le conviene al intelecto asumirlos como objetivos aunque sólo se encuentren sin embargo en el “uso libre y amplio del intelecto”<sup>137</sup>, son definidos como:

---

<sup>135</sup> Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960, p.9, nota 21.

<sup>136</sup> Carta a Marcus Herz de 21 de febrero de 1772.

<sup>137</sup> *Disertatio*, II 418.



Las reglas del juicio, a las que nos sometemos gustosamente y en las que nos instalamos como si fueran axiomas, tan sólo por la razón de que si nos apartamos de ellas, no será permitido a nuestro intelecto casi ningún juicio de objeto alguno dado.<sup>138</sup>

Estos tres principios son de gran importancia para mi investigación, pues aparecen por vez primera enumerados los criterios de nuestra razón a la hora de proseguir su investigación más allá de las leyes conocidas y determinadas de la naturaleza, el primer principio que conviene al intelecto es que “en el universo todo se hace según un orden de la naturaleza”<sup>139</sup>, sin la apelación al orden establecido no sería posible comprender ni emprender el desarrollo de la ciencia. El segundo principio afirma que “no se han de multiplicar los principios sin suma necesidad”<sup>140</sup>, es la apelación a la unidad de las explicaciones. El tercero de los principios es que “nada en la materia nace o perece y los cambios del mundo afectan únicamente a su forma”<sup>141</sup>. Estas máximas de la investigación que aparecen en múltiples ocasiones y con diversas formulaciones en los escritos kantianos, nos llevarán al final al reconocimiento de unas máximas de la naturaleza en conformidad a fin. Son las máximas necesarias para el juicio y para unificar la experiencia posible y que harán ya referencia a algo que no se deja atrapar en los límites del conocimiento. Esas máximas se refieren a los principios que dan unidad a la naturaleza, porque se basan en la propia unidad de la razón. En la etapa crítica aparecen por vez primera formulados como los principios regulativos de la razón en el ‘Apéndice a la Dialéctica trascendental’ y encuentran su culminación en la *Crítica del Juicio*.

Estos principios son muestra de nuevo de la intención propedéutica de la *Disertación*, que “trata de dotar a la metafísica de un método o modo de proceder que le sea propio y que, también, la reinstaure como vía válida de conocimiento de lo ontológico”<sup>142</sup>. Pero, ¿son inútiles tales principios? ¿Debemos evitar su uso en tanto que no se pueden acomodar a ningún modo de experiencia? La respuesta de la Profa. Posada

---

<sup>138</sup> *Ibidem*.

<sup>139</sup> *Ibidem*.

<sup>140</sup> *Ibidem*

<sup>141</sup> *Ibidem*.

<sup>142</sup> Posada Kubissa, L., *Razón y conocimiento en Kant*, p.165.

a estas cuestiones es clara: “Nada nos dice acerca de cuál sería el correcto planteamiento en orden a superar la falsedad de dichos cómodos principios intelectuales”<sup>143</sup>, pero son ellos los que nos garantizan la posibilidad de juzgar.

---

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 167.



**PARTE II.**  
**LA LIBERTAD EN EL SISTEMA CRÍTICO.**

**CAPÍTULO 3. El paso a la etapa crítica**

1.     **Introducción**
2.     **La necesidad de la orientación**
3.     **La búsqueda de la verdad como fin propio de la razón**
4.     **Las aportaciones de la ‘Doctrina del método’**
5.     **La cuestión de la libertad trascendental**

**CAPÍTULO 4. La razón en su uso práctico**

1.     **Hacia la razón práctica**
2.     **El acercamiento a la cuestión moral desde la consideración del tiempo futuro.**  
*Sueños de un visionario y El conflicto de las facultades*
3.     **La formulación del imperativo categórico y su posibilidad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres***
  - 3.1. **Introducción**
  - 3.2. **‘Prefacio’. Acerca de la pureza de la voluntad y su forma de determinación**
  - 3.3. **Lectura de la obra ‘Primera sección’**
    - 3.3.1. **La buena voluntad**
    - 3.3.2. **El término deber**
    - 3.3.3. **Segunda y tercera proposiciones**
    - 3.3.4. **El enunciado de la ley**
  - 3.4. **Las formas de los imperativos. ‘Segunda sección’**
    - 3.4.1. **Lo analítico y lo sintético en la determinación de la voluntad**
    - 3.4.2. **Las fórmulas del imperativo categórico**
    - 3.4.3. **La heteronomía**
  - 3.5. **‘Tercera sección’ y el límite de la investigación**
  - 3.6. **Respuesta a la pregunta de la *Fundamentación*, ¿cómo es posible el Imperativo categórico            como            proposición            sintética            a            priori?**



## CAPÍTULO 3.

### El paso a la etapa crítica

#### 1. Introducción

Para llegar a la lectura de la *Crítica del Juicio* y entender el significado de la *libertad* como principio configurador de la unidad de la razón, vamos a detenernos en los temas más relevantes que Kant dedica al uso teórico de la misma en su etapa crítica, para ello me referiré a algunos pasajes claves de la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. En estas obras se presenta la necesidad de la instancia reflexionante y de los principios regulativos, su exposición es la que paso a analizar a continuación. Asimismo, la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y el estudio de la Profa. Nuria Sánchez Madrid que precede a la última edición publicada en español, nos ayudará a formular la unidad de la razón en su búsqueda para fundar un sistema. Un interés de unidad que sin embargo entraña grandes dificultades pues “la instancia trascendental oculta nunca llegará a exponerse mediante una *demonstratio ad oculos*, sino recurriendo a una elocuente *deixis in phantasma*”<sup>1</sup>. La lectura de la tercera *Crítica* pone de manifiesto, como en pocas obras de la filosofía, un sistema de todo aquello que se encuentra en el límite de lo que se puede decir. Sus expresiones más genuinas, *técnica de la naturaleza, libre conformidad a ley*, son en sí mismas la expresión de una tensión racional que “se esfuerzan en dar nombre a la determinabilidad del substrato suprasensible externo e interior a nosotros”<sup>2</sup>. Un fracaso en su exposición se puede interpretar como un fracaso de todo el sistema, pues si no se encuentra la relación adecuada entre la multiplicidad de la *phýsis* no sujeta a leyes universales, y el *lógos*, se perdería la reflexión y “estaría en peligro la respuesta a qué es el hombre”<sup>3</sup>. Pero su formulación adecuada será asimismo un triunfo de la razón en su sistematicidad.

---

<sup>1</sup> Sánchez Madrid, N., ‘Contingencia y trascendentalidad’, estudio introductorio a la *Primera Introducción de la crítica del Juicio*, Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2011, p.20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.72.

Esta va a ser por lo tanto una lectura absolutamente interesada en recabar información acerca de aquellos datos que nos muestren cómo concluye Kant lo que parecería que estaba concluso. A perfilar ese interés en la lectura y para ayudarme en su exposición voy a presentar en primer lugar, las líneas principales de una breve obra publicada en 1786, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*<sup>4</sup>, así como los apuntes publicados bajo el título *Sobre el saber filosófico*, introducción a las *Lecciones de Lógica* que publicó Jäsche en el año 1800, redactadas a partir de las clases del filósofo de Königsberg.

El texto de 1786, si bien plantea su título en forma de pregunta, nos anuncia de forma categórica cuál es la tarea de la razón especulativa, más allá de una explicación que se base en el mecanicismo natural. La razón no se conforma con esta explicación, sino que atiende a cuestiones que no podemos responder con el conocimiento. Esto es algo que vemos anunciado en aquella famosa nota del comienzo de la *Crítica de la razón pura* que diferencia ya entre el *pensar* y el *conocer*:

El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori* mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible<sup>5</sup>.

Desde este momento sabemos que Kant no se va a conformar con presentar las condiciones de toda ciencia posible, sino que ha descubierto ya la necesidad de ir más allá hacia la *condición del pensar*. La lectura que vamos a emprender de estos textos, se centra en buscar esos momentos en que el pensamiento reclama más de lo que puede ofrecer el conocimiento, lo que nos lleva inevitablemente al uso práctico de la razón. Esto ha sido expuesto por Éric Weil en su ensayo “Pensar y conocer: la fe y la cosa en sí”. En estas páginas podemos leer que “la razón tiene la necesidad y el derecho de prestarle adhesión a pensamientos que, en tanto que razón especulativa, es incapaz de aprehender de otro modo que a título de una pura posibilidad lógica, como 'problemático' (...). En tanto que razón práctica le presta adhesión en la fe a lo que ha

---

<sup>4</sup> Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, traducción de Rogelio Rovira, Excerpta philosophica, facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1995, Madrid.

<sup>5</sup> KrV, B XXVII.

concebido –razón teórica- como simple concepto pensable”<sup>6</sup>. La fe y con ella el pensar, frente a la ciencia y el conocer, tienen que atenerse a los estrictos límites del conocimiento posible que requiere de la esquematización de conceptos para poder desarrollarse. Pero la razón práctica persigue otros intereses que son superiores a los de cualquier conocimiento posible. El *interés* es un concepto que se asocia con un entendimiento que no puede ser arquetípico, sólo el ser humano en tanto que finito y racional puede establecer relaciones de interés con objetos que se le presentan a sus facultades. “El servicio que la metafísica y la crítica le prestan al hombre consiste en que, gracias a su ayuda, puede perseguir con plena conciencia este interés” y el interés supremo es el interés práctico, así queda reformulada cualquier posibilidad de metafísica posible y por ello “si Kant buscó una metafísica que fuese ciencia sólida, sólo creyó alcanzarla a costa de la destrucción del conocimiento metafísico”<sup>7</sup>.

Inevitablemente, qué sea la metafísica es una cuestión compleja en este sistema, pues a veces se identifica con la propuesta de la teoría del conocimiento expuesta, pero también va más allá de ésta desde el momento en que sabemos qué mueve a la razón más allá de los límites del mundo fenoménico. Esta propuesta de la metafísica la podemos ya rastrear en los textos del periodo precrítico en que nos hemos detenido. En la ‘Segunda consideración’ de la *Investigación* se define la metafísica como “una filosofía sobre los primeros principios de nuestro conocimiento”<sup>8</sup>. Inevitablemente esos primeros principios hacen referencia a lo que podemos conocer, pero también a lo que en última instancia posibilita el conocimiento y que no entra en su esfera<sup>9</sup>. Entre el pensar y el conocer se da una relación de fundamentación, relación que se tratará de

---

<sup>6</sup> Weil, Éric, *Problemas kantianos*, p. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 18-19.

<sup>8</sup> *Investigación*, II 283.

<sup>9</sup> El término *esfera* no es en absoluto gratuito desde la lectura de la *Crítica del Juicio* y se ajusta a la distinción expuesta en la ‘Introducción’ entre el *campo*, el *territorio* y la *esfera* de los conceptos y su conocimiento posible. Todo concepto tiene un *campo*, en tanto que se relaciona con ciertos objetos. El *territorio* se refiere al ámbito en que el conocimiento es posible, y por último la *esfera* es “la parte del territorio donde los conceptos son legisladores” (KU, 174). En la *Crítica del Juicio* se dice que sólo existen dos esferas: “La de los conceptos de la naturaleza y la del concepto de la libertad”, pues son los espacios en que el entendimiento y la razón respectivamente dan sus leyes *a priori*.



mostrar a continuación. Esta afirmación desde luego anuncia ya un problema derivado de la necesidad de encontrar el lugar propio a cada una de las obras de Kant en relación con sus facultades, entendimiento, Juicio y razón. El ‘Prólogo de la *Crítica del Juicio*’ vuelve a hacerse eco de ello. Allí nos dice que la crítica de la razón pura se aplica a la facultad de conocer “y, entre las facultades de conocer, ocúpase del entendimiento según sus principios *a priori*, excluyendo el *Juicio* y la *razón*, porque posteriormente se averiguó que ninguna otra facultad más que el entendimiento puede proporcionar principios del conocimiento constitutivos *a priori*”<sup>10</sup>. Pero esa misma crítica no puede desatender a otros principios que, si bien no pueden aplicarse al conocimiento de la naturaleza como conjunto de los fenómenos y en la determinación de éstos, han de estar en el propio conocimiento como un fundamento no sensible:

La crítica coloca todos los demás conceptos puros entre las ideas, las cuales son transcendentales para nuestra facultad de conocimiento teórico, aunque no por eso son inútiles o superfluas, sino que sirven de principios regulativos, ya sea para contener las inquietantes pretensiones del entendimiento, que (...) cree por eso haber encerrado en esos límites también la posibilidad de todas las cosas en general, ya sea también para conducirlo a él mismo en la contemplación de la naturaleza, según un principio de integridad, aunque nunca la pueda conseguir, y fomentar de ese modo el fin último de todo conocimiento<sup>11</sup>.

Si bien no podremos tener un conocimiento de esas cuestiones necesarias que nos plantea la razón, el mero pensar nos permitirá orientarnos en el uso del entendimiento y en el desarrollo de la ciencia. La orientación es anunciada en este texto por la necesidad de contar, por un lado, con una contención hacia pretensiones impropias al entendimiento, por otro, de una regulación hacia los fines propios de la razón. A esta concepción he llegado también de la mano de la interpretación de Lewis White Beck de las antinomias que afirma:

De no ser por la antinomia, la metafísica sería sólo la extensión de la física, esto es, la dogmatización de la antítesis. La antinomia que previene esto, es por ello, la más afortunada perplejidad en la que cae la razón<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> KU, V 167.

<sup>11</sup> KU, V 167-168.

<sup>12</sup> Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 185-186.

No habremos de buscar por lo tanto la fundamentación de la ciencia que tantas páginas ocupa en la *Crítica de la razón pura*, sino el significado de la búsqueda más allá de lo que nos da la experiencia.

## 2. La necesidad de la orientación

Comienza el texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, explicándonos el significado de orientarse en el espacio, y afirma que esto se puede llevar a cabo por un sentimiento, o *fundamento subjetivo de distinción*, que es el advertir de forma propia la distinción entre nuestro lado derecho y nuestro lado izquierdo; sentimiento al que se le han de añadir los datos objetivos por ejemplo del cielo o de algún objeto que reconozcamos en una habitación aun cuando estemos a oscuras. Al saber qué quiere decir orientarse en el espacio pasará Kant a explicar por analogía lo que significa orientarse en el pensamiento:

Finalmente, puedo ampliar todavía más este concepto, dado que en este caso consistiría en la capacidad de orientarse, no ya en el espacio, es decir, matemáticamente, sino en general en el pensamiento, es decir, lógicamente. Se puede adivinar fácilmente por analogía que ésta será una ocupación de la razón pura, la de guiar su uso, siempre que, partiendo de objetos conocidos (de la experiencia), quiera extenderse más allá de todos los límites de la experiencia, y no encuentre en absoluto un objeto de la intuición, sino sólo espacio para ella<sup>13</sup>.

Así como en la habitación oscura buscamos el objeto que ya conocíamos y que nos puede dar alguna pista de hacia dónde dirigirnos, gracias además a una capacidad subjetiva de orientarnos, así en el pensamiento, que se encuentra en algunos ámbitos en la más absoluta oscuridad, debemos buscar igualmente un asidero para guiarnos; bien sea un objeto firmemente conocido u otra forma de asentimiento. Por un lado, tendremos los conocimientos del mundo sensible y la ciencia que acerca de ellos se puede desarrollar; por otro lado, como sentimiento subjetivo, tendremos que buscar una *máxima* para poder satisfacer las exigencias de la razón. Es en la búsqueda de esa máxima en la que se adentra la *Crítica del Juicio* y que aparece anunciada en la sugerente *Primera Introducción*. Esta exigencia es necesaria además por lo que se refiere al uso práctico de la razón, pues podemos demorar todo lo que queramos el

---

<sup>13</sup> *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, VIII 136.

avance del conocimiento, pero llega un punto en que no podemos demorar más el momento de la decisión moral, esto es de la acción, que a pesar de una posible inseguridad teórica reclama un fundamento sólido.

La exigencia que nos impone la razón de cumplir la ley que ella nos prescribe es incomprensible si solo contamos con la realidad presentada al mundo de los sentidos. Esa exigencia ha de fundarse en una referencia que guíe nuestro conocimiento posible científico, así como nuestro obrar puramente práctico y no sólo técnico. Es en esa referencia donde se va a jugar por lo tanto la *unidad libre de la razón*. En este escrito aparece en forma de exigencia lo que en la *Fundamentación* aparece como el sentimiento de *respeto*. Ese sentimiento producido por un concepto de la razón aparece en un nota a pie de página en la ‘Primera sección’ de la *Fundamentación*, y también en una nota a *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* aparece la exigencia de orientación que tiene también el peligro de ser comprendida como un oscuro sentimiento que haga de la razón una empresa no tan pura:

La razón no siente; nota su carencia y produce merced al impulso cognoscitivo el sentimiento de la exigencia<sup>14</sup>.

Este texto es aproximadamente de la misma época que la redacción del ‘Prólogo a la segunda edición’ de la *Crítica de la razón pura* aparecido en 1787. Este ‘Prólogo’ es uno de los textos más famosos que elegiríamos sin duda para presentar el carácter general de la obra de Kant, sus deseos y aportaciones principales están aquí expuestos. Ya hemos comentado el *giro copernicano*, que además de ser un recurso descriptivo del avance de las ciencias aplicado a las diversas facultades y a sus modos propios de conocimiento, presenta también una exigencia para pensar de una determinada forma y así defender la unidad del sistema. Hemos analizado la historia que se traza de diversos conocimientos científicos hasta que encuentran ese paso a la época revolucionaria de cada una de ellas.

De esta exposición se deriva un problema que puede hacer peligrar la unidad de la razón. ¿Cómo es posible que si la razón es una no aplique ese método copernicano a la

---

<sup>14</sup> *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, VIII 139, nota.

vez en todas las ciencias, sino que han de pasar siglos, tradiciones y condenas para encontrar su lugar propio en cada una de ellas? La escisión de la razón teórica y práctica, la escisión de lo nouménico y lo fenoménico, se encuentra con una nueva división, una razón madura en la lógica y en la matemática, una razón, que acaba de encontrar su camino en la investigación natural y una razón que no se encuentra en la propuesta metafísica. ¿Puede ser está siempre la misma razón? La unidad de la razón, ¿no requiere que su método de estudio sea uno para todas las ciencias para que no peligre el edificio de las mismas? Si pensamos que cada uno de los conocimientos científicos llega a su revolución correspondiente que le asegura el camino de la ciencia en momentos diversos, estamos pensando una razón transida de historicidad, algo que después de Kant es posible pensar y que en su presentación de la ‘Historia de la razón’ puede quedar ya anunciado.

Hay una compleja nota a pie de página en este segundo ‘Prólogo’ de la *Crítica a la razón pura*, que nos lleva de nuevo a esa necesidad de buscar una orientación para el uso puro de la razón que no encontramos en el mundo fenoménico, pero que a la vez es exigida por la ciencia fundada en éste. Es un texto que expone la necesidad de orientación de la razón en el ámbito de lo suprasensible, tomando como referencia el método seguro de otras ciencias:

Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por un parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> KrV, B XIX, nota.

Es una larga nota y muy difícil de interpretar, mi propuesta es leerla en paralelo al ensayo de 1786. En primer lugar, enuncia Kant el método general de su investigación, la búsqueda de los elementos de la razón pura a través de lo dado en un experimento. Este es el método general usado en las críticas, partimos de un hecho de la razón para investigar sus condiciones. El hecho de la ciencia en la primera *Crítica*, el *factum* de la moralidad en la segunda<sup>16</sup>. Aquí se trata también de partir de lo que se puede dar en la experiencia para investigar los elementos de la razón que lo hacen posible, no hemos de olvidar que en este ‘Prólogo’ Kant expone ese principio general de la revolución copernicana que se resume magistralmente al comienzo de la nota. Los experimentos le sirven a la ciencia natural para refutar y confirmar sus principios. Sin embargo, aquí ya no nos vale la analogía con el resto de las ciencias para fundar el nuevo método de la metafísica. La metafísica no puede contar con experimentos para determinar la validez de sus proposiciones, por lo que necesita una *orientación* si es que no puede alcanzar un conocimiento verdadero. Los conceptos y principios que la metafísica alcanza *a priori* han de pasar otra prueba en la cual se basa el desarrollo de la filosofía kantiana. Por un lado habremos de considerar a los objetos como realidades de la experiencia, objetos que se dan a los sentidos. Por otro, habremos de considerar a los objetos como meramente pensados. Es en ese terreno en el que la orientación es posible, ya que no es posible el conocimiento seguro de ellos<sup>17</sup>. Igual que no necesitamos orientarnos en un

---

<sup>16</sup> Tal vez sea demasiado pronto para aventurar cuál es el *factum* al que se refiere para la elaboración de la tercera *Crítica*. El análisis de la Profa. Sánchez Madrid que precede a su edición de la *Primera Introducción* hace referencia a un placer implícito también en el momento del conocimiento. Un placer presente en las primeras formaciones de conceptos pero fácilmente olvidado, recuperado gracias a esa mediación del Juicio: “Es el *placer* la instancia que comunica la estrecha conexión entre el ejercicio de la *razón* y la esperanza de *sentido* (...). De lo anterior se desprende el *factum* de una influencia de la voluntad sobre la teoría, insólita cuando no se atiende todo lo necesario a los fundamentos de las modalidades del tener-por-verdadero, en los que Kant anima a reparar en las Lecciones de la Lógica-Jäsche”. (Sánchez Madrid, N., *Op. cit.*, p.54)

<sup>17</sup> Éric Weil presenta una interpretación similar aunque poniendo el acento sobre la labor de lo cognoscible para la orientación. Lo importante recae sobre la relación entre el pensar y el conocer. El pensar es el que abre el espacio, el conocer quien procure en tal espacio una orientación posible: “Es menester que me oriente en el mundo con ayuda de mi conocimiento del mundo, pues solamente hay orientación allí donde hay un mundo cognoscible y conocido, no sólo pensable y pensado, que en el punto cardinal a partir del cual me oriento no sea de este

lugar en el que no nos sentimos perdidos, tampoco necesitamos orientarnos en el terreno seguro de la experiencia sino de los objetos meramente pensados. Es a esa orientación a la que parece que Kant hace referencia al final de la cita cuando nos ofrece un criterio para determinar el acierto o no en la consideración de los objetos en sus diversos ámbitos. La razón cae en la dialéctica cuando considera a los objetos desde un solo punto de vista. Es decir que la orientación en el mundo del pensamiento depende en buena medida de un correcto desarrollo de la razón en el conocimiento de lo fenoménico.

La respuesta a la orientación en el pensamiento desemboca en la cuestión de la *fe racional*. Para el idealismo trascendental “un concepto tiene *realidad objetiva* si se pliega a las exigencias enunciadas por el primer postulado del pensar empírico en general”<sup>18</sup>. La necesidad de orientarse respecto de los conceptos que nos son dados lleva a Kant a investigar diversas formas de tener por verdad dichos conceptos. Esa realidad objetiva es la *posibilidad real* de un objeto más allá de su mera *posibilidad lógica*, la posibilidad real es cognoscible por medio de dos vías, la empírica y la apriórica, por lo que a la segunda se refiere puede ser tanto práctica como teórica. Esta última es la que se refiere al primer postulado del pensar empírico en general: “Lo que se adecua con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos) es posible”<sup>19</sup>. Pero las cuestiones que de forma necesaria reclama la razón, ese interés práctico supremo al que ya hemos hecho referencia, no se resuelve por esa vía. La

---

mundo” (Weil, É., *Op. cit.*, p. 54). Poco a poco la orientación nos irá llevando a las posibilidades que ofrece el enjuiciamiento. Por un lado, nuestras leyes para la acción han de tener oportunidad de mostrarse en el mundo de los hechos (“Solo en el mundo de los hechos se encuentran ocasiones para la decisión”, *Ibidem*), y así el puente entre la libertad y el mundo en que ha de mostrar su posibilidad se muestra como orientación. Por otro lado, la orientación busca también el sentido donde las leyes universales no están dadas.

<sup>18</sup> Rovira Madrid, R., “Sobre la fe racional en el idealismo trascendental”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XX (1985) Universidad Complutense de Madrid, p. 114.

<sup>19</sup> KrV, A 218/B 265.

división completa de los conceptos posibles según su origen material, que nos interesa para considerar la verdad trascendental de un conocimiento, es la siguiente<sup>20</sup>:

- Conceptos ficticios *a posteriori*, invenciones naturales o no naturales.
- Conceptos ficticios *a priori*, son los conceptos puros matemáticos.
- Conceptos dados *a posteriori*, son los conceptos de experiencia.
- Conceptos dados *a priori*, bien categorías o bien ideas.

Los conceptos ficticios *a posteriori* se dividen ya por sí en naturales y no naturales, según se puedan dar o no en el conjunto de la experiencia por sus condiciones formales. En los conceptos puros matemáticos puede resolverse con relativa facilidad su adecuación a las condiciones formales de la experiencia a través de la construcción de las figuras a las que se refieran; sin embargo, hay que atender a si la posibilidad o imposibilidad de los conceptos descansa sobre el concepto del mismo, o sobre la posibilidad de su construcción en la síntesis. La realidad objetiva de los conceptos de la experiencia también se puede resolver fácilmente, pues se muestra con los objetos que nos son dados como fenómenos, aunque deberíamos tener en cuenta el peligro de ciertos conceptos que se cuelan de soslayo como son los de *felicidad* o de *destino*. Sólo nos queda investigar la realidad objetiva de los conceptos puros o categorías que se resuelve con gran esfuerzo en la deducción trascendental de la primera *Crítica*. La realidad objetiva de las categorías se garantiza a través de su referencia al objeto, para ello se lleva a unidad lo múltiple de la intuición, esa síntesis ha de proceder de la *unidad de la conciencia* pues “el objeto no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos (...). La posibilidad de la experiencia supone, pues una actividad de la conciencia que se rigen por ciertas reglas *a priori*, (...) que son, en definitiva, las categorías”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Esta división y la relación de cada tipo de concepto con su modo propio de tenerlo por verdad es analizado por el Prof. Rovira Madrid en su artículo “Sobre el lugar de la fe racional en el idealismo trascendental”. Voy a seguir sus propuestas en estas páginas acerca del modo de tener por verdad propio a cada uno de estos conceptos.

<sup>21</sup> Rovira Madrid, R., *Ibidem*, p. 124.

El problema surge con la cuestión de las *ideas de la razón*. Si aplicamos la misma forma de la investigación, esto es la adecuación de tales ideas al primer postulado de la razón, habríamos de negar a tales ideas su inclusión dentro de los conceptos que confirman su realidad objetiva. Pero ya que han sido reconocidas como dados de forma natural a la razón no son desterradas de la investigación y se les considera conceptos problemáticos. En la orientación del pensamiento, la razón busca la unidad de la experiencia, ya hemos visto que esta unidad se consigue a través de las categorías que permiten fundar la ciencia y que a su vez se basan en la unidad de la conciencia. Pero esa conciencia reclama como sabemos una instancia que no se puede aprehender por medio de la representación fenoménica, y por ello reclama lo incondicionado:

La realidad trascendental de los conceptos puros de la razón se funda en que, por un raciocinio necesario, somos conducidos a esas ideas<sup>22</sup>.

La investigación sigue desde el punto de vista del interés especulativo de la razón, pero el avance viene impulsado principalmente de la mano del interés práctico. Ese interés práctico inaugura una nueva forma de ofrecer realidad objetiva *a priori* a las ideas de la razón, esto es, reformula el primer postulado del pensar empírico en general, otorgando a través de la ley de la moralidad, realidad objetiva a la idea de la libertad. Una nueva realidad que apunta más allá de lo que se consigue con los conceptos que posibilitan el conocimiento científico pues “como la libertad no puede ser objeto de una experiencia posible, no puede decirse que la posibilidad real de esta libertad sea la posibilidad de la experiencia de ella, sino más bien su posibilidad absoluta como cosa en sí”<sup>23</sup>.

Lo que está reclamando realidad objetiva no son ya esos conceptos con los que se ocupa razón, sino la propia voluntad que otorga una forma peculiar de asentimiento a esos conceptos de la razón que se le presentan de forma necesaria. Esa forma de asentimiento es la *fe racional*<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> KrV, A 339/B 397.

<sup>23</sup> Palacios, J.M., *El idealismo trascendental. Teoría del verdad*, p. 125.

<sup>24</sup> Cf. Rovira Madrid, R. *Ibidem*, p. 124.



Me interesa volver sobre ese primer concepto del que partíamos, la necesidad de la orientación en el pensamiento, para ver cómo esos objetos a los que les ofrecemos un asentimiento a través de la fe racional nos sirven para orientarnos en el conocimiento, al presentarse como postulados. Según nos dice Kant en la *Crítica de la razón pura*, nuestro interés especulativo en ellos es mínimo<sup>25</sup>. Habremos de leer esta afirmación como exposición del interés que esos objetos posibles en sí puedan presentar. En tanto que el interés en el uso especulativo se centra en el objeto en sí mismo, efectivamente es imposible un conocimiento de esos objetos, pero si pensamos el sistema del conocimiento y la necesaria unidad de la experiencia misma, unidad que sí representa un interés del uso especulativo, entonces sí tenemos que suponer una instancia superior unificadora de la que no podamos dar cuenta en el conocimiento pero a la que podamos referirlo todo él en su conjunto.

### **3. La búsqueda de la verdad como fin propio de la razón**

Nos vamos a acercar al texto *Sobre el saber filosófico* con las precauciones oportunas al ser una obra redactada sobre los apuntes de las clases de Kant. Sólo podremos utilizar como esclarecedor aquello que confirme e ilustre lo que el resto de sus teorías nos proponen. La interpretación y estudio de este texto debe mucho a la lectura de la obra del profesor Palacios *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*.

La razón por la que he elegido estos textos es mi interés por señalar la unidad que aporta la verdad al conocimiento, y, como consecuencia, la presentación del saber filosófico como un sistema de la ciencia. Estos dos temas se encuentran entre las genuinas propuestas kantianas y además son ilustradas también en esta ‘Introducción’ a sus *Lecciones de Lógica*. Quiero resaltar también la alta consideración en que se sitúa en estas páginas a la filosofía como saber mundano, frente a su débil aportación como saber escolar, este es un tema interesante y que reclama en la obra de Kant un estudio más detallado, para ofrecer algo de claridad al asunto del uso común de la razón y la filosofía mundana he incluido un párrafo dedicado a ello en el capítulo quinto. Es a ese concepto mundano de la filosofía al que se refieren las famosas preguntas presentes

---

<sup>25</sup> KrV, A 789/ B 826.

en la *Crítica de la razón pura*. Además se establece en el texto una clara supremacía del uso práctico de la razón frente al uso teórico de la misma. Así se afirma:

El filósofo práctico, el maestro de la sabiduría por la doctrina y el ejemplo, es el verdadero filósofo<sup>26</sup>.

Este filósofo práctico está en clara relación con el concepto mundano de la filosofía, que se refiere a la ciencia de las máximas supremas, es decir, de los principios de elección entre distintos fines. Julián Marías tradujo este texto en 1943 y lo consideró “la más expresiva y atrayente de las obras de Kant”<sup>27</sup>.

La forma tajante en la que se inicia la redacción de la ‘Introducción’ a las *Lecciones de Lógica* nos recuerda a las primeras líneas de la ‘Primera sección’ de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*:

Todo en la naturaleza, tanto en el mundo inanimado como en el vivo, acontece según reglas, aunque estas reglas no sean siempre conocidas por nosotros<sup>28</sup>.

Las reglas que en este breve escrito se tratan son sin embargo de muy distinto calado a las tratadas en la parte práctica de la obra de Kant. Se trata de las leyes que estudia la lógica; son leyes universales y necesarias del entendimiento a raíz de las que podemos decir que la lógica se convierte en una forma de autoconocimiento, un saber eminentemente crítico que funciona como *canon* para el establecimiento del uso correcto de la razón. Sin lugar a dudas es una de las primeras tareas que se le atribuye a la lógica, la labor de formular las reglas necesarias de toda verdad<sup>29</sup>, aunque éstas tal vez no sean las reglas suficientes que se encuentran en la problemática relación de la lógica con el contenido de cada conocimiento.

La primera característica que Kant atribuye a la filosofía es que *se dirige a todo*, por lo que no se distingue de la ciencia matemática en que no se interese por la cantidad,

---

<sup>26</sup> Kant, I. *Sobre el saber filosófico*, trad. de Julián Marías, excerpta philosophica, 25, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1998. ‘Prólogo’, p. 26

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 17.

sino en el modo de conocimiento propio de cada una de ellas. Ya hemos visto como esta diferencia había aparecido en la filosofía precrítica y fue de gran importancia para explicitar los diversos modos de conocimiento, sintético o analítico en la ciencia. Frente al conocimiento intuitivo de la matemática se ha presentado el conocimiento de la filosofía como un conocimiento discursivo. Así parece que la diferencia entre ellas es que la matemática utiliza *imágenes* de los cuerpos con los que trabaja, mientras que la filosofía trabaja con *conceptos abstractos* de los que nos podemos ofrecer una imagen correspondiente.

Ahora que sabemos cómo trabaja la filosofía, se le exige a ésta, en tanto que disciplina académica, un saber amplio de todas las doctrinas racionales y lo que parece más importante, el establecimiento de la relación entre ellas. Es en esta relación en la que la filosofía encuentra su verdadero cometido distintivo frente al resto de saberes. Pero frente a esta consideración académica, todavía podemos distinguir la filosofía en el sentido mundano, que es la ciencia de los últimos fines de la razón humana y, por lo tanto, da valor a los restantes conocimientos. Si bien esta distinción es presentada con una cierta relevancia al comienzo de la obra, no se vuelve a hacer mención a ella, y al fin quedan ambos modelos filosóficos enlazados por un mismo interés, el de la relación del conocimiento con los fines propios del hombre que otorgan a la filosofía su carácter de sabiduría y legisladora de la razón. La primacía que se da a la unidad del conocimiento queda bien resaltada en este texto:

Tampoco constituirán al filósofo sólo conocimientos, mientras no se agregue una combinación unitaria, con un fin, de todos los conocimientos y habilidades, y una intelección de la coincidencia de los mismos con los fines supremos de la razón humana<sup>30</sup>.

Es precisamente este interés el que unifica ambos modos de acercarse a la filosofía; según su sentido escolar le pertenece el tener que hacer acopio de conocimientos racionales para luego crear una conexión sistemática entre ellos. A la vez que en sentido mundano es, como hemos visto, la ciencia de los principios internos de elección entre fines. En ambos casos impera el interés por una sistematización del saber y de los conocimientos adquiridos, esta síntesis de ambos usos la expresa Kant

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 27

afirmando que es la “ciencia de la relación de todo conocimiento y uso de la razón con el fin último de la razón humana, al cual están subordinados todos los demás fines y tienen que reunirse con él en su unidad”<sup>31</sup>.

A continuación expone Kant una historia sistemática de la filosofía y recorre los procedimientos y las innovaciones claves en diferentes momentos de la filosofía occidental, inevitablemente estas páginas nos recuerdan a la exposición de la ‘Historia de la razón pura’ que tiene lugar en la primera *Crítica*. Podemos leer estas líneas como un mero recuento histórico de los hitos fundamentales del pensamiento, pero habiendo leído antes que la filosofía debe buscar su unidad dirigida a los fines supremos de la razón, parece claro que pretende presentar Kant las diversas formas de entender la verdad que se han presentado en la filosofía, pues el interés por la verdad es el hilo que enlaza estas reflexiones y bien podríamos llamar a este escrito ‘Historia de la verdad y su presentación como fin supremo de la razón humana’.

En primer lugar vemos que en los primeros siglos de la historia de la filosofía griega, ésta se va despojando del peso de lo sensible, la capacidad de abstracción será cada vez mayor como se aprecia en el paso de Tales, a cuyo principio, abstracto y general, es posible asignarle una representación sensible; será Jenófanes el que advierta que en los sentidos hay engaño y apariencias, y que la verdad radica en el entendimiento. Estas dos fuentes, sensibilidad y entendimiento, serán aquellas de las que según Kant podamos extraer nuestros conocimientos.

En esta investigación sobre la verdad encontramos una propuesta sobre el significado original y adquirido con posterioridad del término ‘*dialéctica*’. En un principio se refería al “arte del puro uso del entendimiento acerca de conceptos abstractos, ajenos a toda sensibilidad”<sup>32</sup>, es por ello que disfruta de una buena consideración, pues al fin y al cabo el nacimiento del pensamiento filosófico es la posibilidad de irnos despojando del peso de lo sensible. Pero pronto es evidente que la absoluta independencia respecto de los sentidos degenera para pasar la dialéctica a ser

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 31.

“el arte de sostener y discutir todas las proposiciones”<sup>33</sup>, la posibilidad además de caer en muchas sutilezas para las que no encontramos un punto de apoyo como criterio propio de certeza, y, por último, en manos de los sofistas, en la capacidad de hacer pasar la apariencia por verdad.

Al pasar a la escuela escéptica se afirma que la máxima de ésta será la suspensión del juicio, y su principio, el equilibrio del juzgar que nos enseña a descubrir las falsas apariencias. Aunque muy distante en el tiempo, se enlaza esta propuesta con las aportaciones cartesianas, precursoras en la modernidad por la búsqueda de la claridad y la distinción en el conocimiento. En esta época la mejora de la ciencia (ya separada por la especialización de la filosofía) es promovida por la introducción de la matemática en sus investigaciones. Al hablar de las propuesta de Leibniz y Wolff afirma Kant que se ha de proponer una crítica ante el dogmatismo, crítica que “consiste en investigar el proceso mismo de la razón, descomponer la totalidad de la facultad cognoscitiva humana y probar hasta dónde pueden llegar los límites de la misma”,<sup>34</sup> para concluir esta exposición sistemática de la historia de la filosofía afirmando que nos encontramos en la época de la crítica.

Un momento clave de estas páginas aparece cuando al final de la quinta consideración se relacionan la verdad y el gusto, siendo la primera condición del segundo pues el agrado no se da si no se presenta la verdad como una perfección. Esta relación se encontrará además en el *genio*. De esta forma, esa unidad como expresión de un sistema perfecto de conocimientos, a la que hacía referencia al comienzo como característica esencial de la verdad, es una perfección que ha de producir cierto agrado, o al menos el objeto que lo produce ha de contar con esa perfección:

La mera multiplicidad sin unidad no puede satisfacernos. Y por esto la verdad es la perfección principal entre todas, porque es el fundamento de la unidad, por la relación de nuestro conocimiento con el objeto. Aun en la perfección estética, la

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 35.

verdad es siempre la *conditio sine qua non*, sin la cual nada puede agradar universalmente al gusto<sup>35</sup>.

Para entender completamente este texto debemos detenernos en el significado que Kant da al término *perfección* que define en tanto que *perfección lógica*, como la coincidencia del conocimiento con el objeto; es decir nos encontramos ante la definición tradicional de verdad; mientras que la *perfección estética* es la coincidencia del objeto con el propio sujeto y lo hace depender de la propia sensibilidad del mismo. Esta definición de la perfección lógica permite a Kant dar una respuesta a tan recurrente pregunta lanzada a la filosofía “¿para qué sirve eso?” que aparece explícitamente formulada en la obra:

Esta cuestión no hay que plantearla si quiera mientras se quiere uno dedicar a las ciencias. (...) El valor interno que tienen los conocimientos por su perfección lógica es incomparable con su valor externo – su valor en la aplicación<sup>36</sup>.

El conocimiento debe adecuarse al horizonte que nos propongamos, a los fines propios del sujeto, es decir a la forma de verdad que dejemos dominar en nuestro entendimiento. Este puede estar dirigido por un *horizonte lógico*, referido al conocimiento en sí; a la validez de un conocimiento científico en cuanto a los límites que nuestras propias condiciones personales y universales (las condiciones universales del conocimiento) nos pueden limitar; por un *horizonte estético*, que adecua sus conocimiento al gusto del público; o por un *horizonte práctico* en su relación con nuestra moralidad. Podríamos ejemplificar esta distinción en la propuesta de los diversos horizontes como un gusto por la verdad que, según un ideal científico (el

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 42. La relación que se establece entre el conocimiento y el sentimiento de placer es tarea que se explica en la tercera *Crítica*. Como he citado antes, la voluntad tiene una influencia sobre el entendimiento que no siempre es reconocida en toda su intensidad. Incluso podríamos reconocer un *factum* en el placer de la conformidad a fin de la experiencia de la naturaleza: “Lo sorprendente es que la crítica no actúe como disolvente del deseo de felicidad, pues como decíamos antes, se trata de una exigencia irrenunciable para todo sujeto pensante. Por el contrario, anima a recuperar con intención terapéutica la imagen de un estado soñado de satisfacción completa, bajo la figura del *factum* de la captación de las formas múltiples del mundo por nuestro Juicio. Con ello se descubre un placer prístino ya olvidado, pero que debió existir en un tiempo del que no logramos acordarnos”. (Sánchez Madrid, N., *Op.cit.*, p. 66).

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 45-46

horizonte lógico), sería absolutamente neutro y sin intereses externos y que sólo atendería a los límites normales de nuestras propias capacidades; un ideal de búsqueda y exposición de la verdad guiado por la complacencia con el público (horizonte estético), podríamos llamarla una búsqueda demagógica de la verdad; y por último una búsqueda de la verdad que no sabría distinguir sus presupuestos de la condición moral de la subjetividad (horizonte práctico).

Una vez que se ha establecido la verdad como el fin propio que busca la razón humana surge la cuestión de cuál es su criterio, pues la definición clásica de ésta como coincidencia entre el conocimiento y el objeto es absolutamente rechazada por Kant en unas pocas líneas magistrales:

Pues como el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, nunca puedo juzgar más que si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto<sup>37</sup>.

Kant inicia su investigación distinguiendo entre el *contenido material* y el *formal* de una verdad, y afirma que respecto de la materia no es posible ofrecer un criterio de verdad apropiado “pues como universal, válido para todos los objetos en general, tendría que abstraer completamente de toda distinción de los mismos, y, sin embargo, como criterio material, referirse también al mismo tiempo precisamente a esa distinción”<sup>38</sup>. Por el contrario debe haber criterios universales formales de la verdad que se refieren simplemente a la concordancia del conocimiento consigo mismo, es decir con las leyes universales del entendimiento y de la razón<sup>39</sup>.

La verdad lógica requiere en primer lugar que un conocimiento sea posible, es decir que no sea contradictorio; en segundo lugar, y seguramente más difícil de determinar, con lo que con frecuencia nos llevará al error, que tenga suficiencia de fundamentos y que carezca de consecuencias falsas. Kant utiliza dos principios de la lógica que tendremos que tener en cuenta al determinar la verdad de las proposiciones, en primer lugar el *modus tollens* y en segundo lugar el *modus ponens*. Evidentemente, estos dos principios fundamentales, son por lo que se refiere a la posibilidad de ampliar

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 56.

el conocimiento, muy limitados. De esta forma se opta por la explicación de la forma lógica de la verdad a través de su evidencia como fuente de un conocimiento correcto: “la forma de pensar contraria al entendimiento, es difícil concebirla” y se dedica a continuación a investigar cuáles son las posibles causas que nos lleven al error. El camino que nos aleja de la verdad es el de la sensibilidad, pues “si no tuviésemos ninguna facultad cognoscitiva más que el entendimiento, no erraríamos nunca”<sup>40</sup>.

Si en un principio se afirmó que el conocimiento abstracto, desprendido de las imágenes sensibles era el inicio posible de la filosofía y, además, su criterio de distinción respecto de la investigación matemática; se acabó pronto cayendo en la definición de la *dialéctica* como la presentación de sutilezas, y a presentar como verdad lo meramente aparente. De esta forma, la relación entre el entendimiento y la sensibilidad es un tema de difícil tratamiento, parece invitarnos Kant a buscar el justo equilibrio entre ambos, así en el uso teórico de la razón, como en el uso práctico de la misma. Añade Kant que tampoco es la sensibilidad por sí la que introduce el error en el juicio, pues los sentidos no juzgan, sino que es en la influencia entre entendimiento y sensibilidad donde surge el error. No hemos llegado a una definición de la verdad, pero sí tenemos el reconocimiento del origen del error:

Este influjo hace que al juzgar tomemos por objetivos fundamentos meramente subjetivos, y, por consiguiente, confundamos la mera apariencia de la verdad con la verdad misma<sup>41</sup>.

En unas líneas que nos pueden recordar al texto *¿Qué es Ilustración?*, nos da la receta para evitar el error, la primera sería controlar el influjo señalado de lo sensible sobre el entendimiento, esto no es siempre sencillo pero podremos ponerlo en práctica si conseguimos pensar por nosotros mismos, pensarnos en el lugar de otro y pensar siempre de acuerdo con nosotros mismos<sup>42</sup>. Se nos exige por lo tanto un reconocimiento de nuestra individualidad, un reconocimiento de la universalidad de nuestras razones, que inevitablemente nos puede hacer recordar la universalidad exigida al imperativo categórico y, por último, una congruencia en nuestro proyecto personal.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 59

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>42</sup> Cf. *Ibidem*, p. 63.



En las últimas páginas en las que se presenta el significado de la verdad se afirma que esta es una propiedad objetiva del conocimiento y que el tener por verdadero puede darse de tres formas, por la *opinión*, la *creencia* y el *saber*<sup>43</sup>. En lo que opinamos reconocemos lo problemático, en lo que creemos lo apreciamos como subjetivamente necesario, es decir válido para nosotros pero no objetivamente necesario; lo que sabemos es apodícticamente necesario. Esta distinción no se refiere tanto al objeto que es considerado, sino a la forma de juzgar el conocimiento que hemos adquirido, por lo que un mismo conocimiento puede ser tenido por diferentes sujetos, o en diferentes momentos, por verdadero de un modo diferente. Afirma Kant que las analogías que se pueden establecer como ejemplificación de cierto acto pueden entenderse desde el punto de vista del tener por verdadero problemático. El “*como si*” que tanto juego nos da en el uso práctico de la razón es una mera opinión problemática y acerca de su verdad ni siquiera nos dice que sea válida para nosotros, se entiende como un mero recurso explicativo. Es de esta forma como tendremos que leer el “como si fuéramos legisladores de un reino de los fines” que en el uso práctico de la razón se introduce para explicar el principio de necesaria universalidad de la máxima de nuestra acción. Este tener por verdadero problemático, en relación con la fórmula del ‘*como si*’, es una vuelta al recurso de las imágenes de las que nos habíamos desprendido en el desarrollo filosófico, y tal vez por ello tenía Kant en tan poca consideración los ejemplos ofrecidos para ilustrar las teorías. Afirmar que nuestro tener por verdad la inmortalidad es problemático en el caso en que meramente obrásemos *como si* fuéramos inmortales, muestra que tal recurso del *como si* es posible en los imperativos prácticos pero no amplían nuestro conocimiento, pues el ‘*como si*’ es la forma de expresar que no tenemos un fundamento sobre el que sostener tal afirmación..

---

<sup>43</sup> Respecto de este tema el Prof. Palacios ofrece una interesante interpretación a la cuestión del criterio como camino que nos lleve al conocimiento de la verdad. Existirían diversos criterios según la forma de tener por verdad, la evidencia sería el criterio intrínseco a las proposiciones que nos mostraría su adecuación con la verdad mientras que la comunicabilidad y el recurso al sentido común sería un criterio extrínseco y a posteriori para acercarnos a la verdad de los juicios. Cf. Palacios, J.M., *Op. cit.* cap. III.

“El opinar es tener por verdadero por un motivo cognoscitivo que no es ni subjetiva ni objetivamente suficiente”<sup>44</sup>, por ello en los conocimientos *a priori* no es posible la opinión, por ejemplo en la matemática, en la metafísica o en la moral. Todo conocimiento *a priori* tiene su origen en la propia razón y sería absurdo pensar que ostentando tan alto origen no se presentase con motivos cognoscitivos subjetivamente suficientes. Por oposición a esta forma de verdad, la creencia se da, dice Kant, en los propósitos prácticos dados *a priori*: tener por verdadero lo que admitimos por motivos morales. El saber por último, es el tener por verdadero por un motivo cognoscitivo suficiente.

Para concluir este repaso a la ‘Introducción’ a las *Lecciones de Lógica* Volvamos a ponerlas en relación con la orientación en el pensamiento. Este recorrido lleva tras de sí un inevitable deseo de orientarse en el amplio espectro de la experiencia que no se conforma a las leyes necesarias y universales de la ciencia. La orientación en el conocimiento lleva por nombre *verdad*, y el filósofo trascendental que pasa inevitablemente por la crítica ha de poner en cuestión también el significado de dicho término. Hay múltiples formas de tener por verdad y esto influye en la búsqueda del fin propio de la razón. De esta forma hemos llegado a encontrar la verdad propia del filósofo:

Tiene que contentarse con la verosimilitud, un tener por verdadero suficiente sólo de un modo subjetivo y práctico<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> *Sobre el saber filosófico*, p. 74

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 91. El prof. Palacios ofrece en el cap. II de su estudio acerca de la verdad y su definición, una exposición sobre la definición tradicional de verdad, las dificultades que entraña y cómo no renunciar a la misma, así concluye este capítulo: “A falta de su definición, el uso del concepto de verdad no es, por lo tanto, ilegítimo, pues, como enseña la ‘Disciplina de la razón pura’ en su uso dogmático, es estrictamente imposible definir un concepto *a priori* y, como el método de la Filosofía no es el de las Matemáticas, en aquella no es necesario adelantar las definiciones como en éstas, sino que basta con proponerlas a título de mero ensayo (...)”. Pues como dijo Kant: “Si nada pudiera hacerse con un concepto antes de haberlo definido, malas serían las perspectivas de todo filosofar”. (Palacios, J.M., *Op. cit.* 31)

#### 4. Las aportaciones de la ‘Doctrina del método’

La ‘Doctrina trascendental de los elementos’, primera parte de la *Crítica de la razón pura*, recoge la exposición de los grandes pasajes de la teoría del conocimiento kantiana. La ‘Dialéctica trascendental’, concluye esta primera parte y nos dirige hacia ciertas cuestiones que más propiamente enlazan con los temas metafísicos en sentido clásico. El tratamiento de los temas de esta última parte de la ‘Lógica trascendental’ hace inevitable la inclusión de una segunda parte de la obra bajo el título de la ‘Doctrina trascendental del método’. La brevedad de esos textos en comparación con la primera parte de la obra, no ha de llevar a que pasen desapercibidos algunos de los grandes problemas que se plantean en esas páginas. Como veremos hay algunas cuestiones que se presentan en este texto final de la primera *Crítica* que parece que tendrían que haber variado en su formulación tras la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, Kant en su revisión de la obra, no elimina esta parte ni la modifica en ningún sentido, no pienso que lo haga por considerar irrelevantes estas páginas sino al contrario, porque la revisión y ampliación se había llevado a cabo con otros escritos y porque a pesar de ello, tenía que seguir apareciendo esta parte en su texto en la que se introduce el significado de lo práctico.

Cuando en la década de 1770 a 1780-81 los interlocutores de Kant le apremian para que muestre ya los resultados de sus investigaciones, él va ofreciendo pequeñas pistas de sus innovaciones, quiero resaltar a este respecto que en 1776 informa Kant de cuáles serán las partes del diseño de su obra, así lo leemos en una carta dirigida a Marcus Herz:

Ahora bien, para trazar con arreglo a principios seguros toda la extensión de ese campo, las secciones, los límites y el contenido todo de él y plantar los jalones de tal modo que en lo sucesivo pueda saberse con seguridad si se pisa realmente el terreno de la razón o el de la especulación caprichosa, hacen falta: una crítica, una disciplina, un canon y una arquitectónica de la razón pura<sup>46</sup>.

Me parece interesante señalar al respecto que, frente a la denominación general de ‘crítica’ para referirse a todo el proyecto de la ‘Doctrina trascendental de los

---

<sup>46</sup> Carta a Marcus Herz de 24 noviembre de 1776.

elementos', con su Estética, su Lógica con la Analítica y la Dialéctica; Kant opta por el contrario por nombrar las partes de 'La doctrina trascendental del método', que por supuesto no dejan de estar enmarcada por el proyecto crítico completo. Sólo le quedará por incluir el momento histórico de la razón, las poco más de tres páginas últimas de la obra que parece que surgen en la cabeza de Kant con posterioridad a 1776, y que igualmente muestran una creciente dificultad al introducir la posibilidad de que la historia se manifieste en lo más profundo de la razón.

La tarea de la crítica según aparece en ambos 'Prólogos' a la *Crítica de la razón pura*, es refrenar las incursiones de la razón más allá del ámbito de lo sensible. Ya en estos textos introductorios de la obra aparecen cuáles son esos temas capitales por los que se interesa la razón más allá del ámbito de la experiencia: la existencia de *Dios*, la *libertad* de la voluntad y la inmortalidad del *alma*. También en los 'Prólogos' llegará a confirmar de alguna forma que será en el ámbito del uso práctico de la razón donde se podrá dar solución a los anhelos de la razón humana, por lo que si a la razón en este uso práctico se le permite lo que se le ha vetado en el uso teórico, parece proponerse una división inevitable de la razón entre sus dos usos, sus dos intereses, ¿tendrá entonces cada sujeto dos razones enfrentadas? ¿No es suficiente ya con el dualismo entre mundo sensible y mundo inteligible referido al mundo de los objetos, como para además introducir el dualismo también subjetivo? Entender este problema es fundamental para entender el devenir de las obras críticas kantianas y, lo más relevante, es que parece que en todos los textos está ya resuelto, para ser tomado de nuevo en el siguiente de los escritos como un problema a resolver. Afortunadamente llegaremos al fin a la lectura de la *Crítica del Juicio* entendiendo la gran dificultad del problema planteado, y la no menos difícil solución que propone Kant a través de la relación de las tres facultades con sus principios propios de autonomía. El punto de partida kantiano está claro, la unidad ha de estar asegurada:

Y es que la razón pura constituye una unidad tan perfecta, que, si su principio resultare insuficiente frente a una sola de las cuestiones que ella se plantea a sí misma, habría que rechazar tal principio, puesto que entonces tampoco sería capaz de solucionar con plena seguridad ninguna de las restantes cuestiones<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> KrV, A XIII

Parecería posible que, al igual que se han cortado las alas a las propuestas de la razón más allá de la sensibilidad, por lo que se refiere al uso teórico, se hiciera lo mismo en lo concerniente al ámbito práctico, es decir que Kant no se aventurase a investigar más allá de lo que realmente podemos tener una seguridad objetiva sensible. Pero se ve empujado por la necesidad de hacerlo en unos términos muy propiamente kantianos.

Hay una argumentación que aparece en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* expuesta de forma extensa y que aparece ya en la *Crítica de la razón pura* casi de soslayo, me gusta vincular estas dos argumentaciones especialmente por lo que se refiere al método de las mismas. Igualmente no podemos leerlas sin tener en mente esa gran pregunta que resume el interés completo de estudio en Kant, *¿qué es el hombre?* Así leemos en la *Fundamentación* que ya que el hombre es un ser organizado con respecto a fines, la naturaleza le ha tenido que dotar con el instrumento necesario para llegar a esos fines naturales. Sabemos cuál es el instrumento del hombre, el uso de la razón, hemos de hallar cuál es entonces su fin propio. No puede ser la mera felicidad como suma de las inclinaciones, pues la razón en muchas ocasiones nos hace desviarnos de tal propósito, por lo que de forma necesaria hemos de buscar otro fin más digno para el que sirva la razón y éste será la moralidad, o el producir una *buena voluntad*<sup>48</sup>. De forma muy breve ha hecho Kant uso también de un argumento muy similar en el ‘Canon de la razón pura’, allí nos dice que lo que la naturaleza aporta a la constitución del hombre es fuente de necesidad. Ya que la naturaleza de la razón nos impele a que abandonemos el suelo seguro de la experiencia<sup>49</sup> tiene que ser porque hay un uso de la razón que pueda ofrecer una ampliación válida en ese ámbito de lo inteligible<sup>50</sup>. La argumentación es por lo tanto inversa en la ‘Canon’ de la *Crítica de la razón pura*, respecto de la comentada de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, no conocemos la facultad sino el objeto de ella, los objetos del máximo interés de la razón como veremos a continuación.

---

<sup>48</sup> Cf. GMS, IV 395-396

<sup>49</sup> KrV, A 796/B 824. Pedro Ribas lo ha traducido por límite de la existencia cuando en alemán dice límite de la experiencia.

<sup>50</sup> Cf. KrV, A 796/B 824.

En estos textos aparece reflejada por lo tanto la tensión entre los límites a los que el conocimiento y sus formas necesarias nos constriñen, y el interés de una razón por responder a sus intereses más allá de la experiencia posible. A este interés también la razón humana más ordinaria ofrece unas respuestas, y ya nos avisa Kant en los ‘Prólogos’ a la primera *Crítica* que no podemos encontrar en sus escritos una solución mejor a la propuesta por esta razón humana ordinaria<sup>51</sup>. En la ‘Historia de la razón pura’ sin embargo califica el *método naturalista* como el que adopta la razón común prescindiendo de la ciencia que asume que se “puede conseguir más, en lo relativo a las más elevadas cuestiones de la metafísica, que mediante la especulación”<sup>52</sup>. Frente a este método Kant propone el método científico y acusa al primero de ellos de causar la misología propia de ciertas escuelas. Podríamos investigar si Kant en la segunda edición hubo de medir sus fuerzas más aún y si al incluir esa apreciación del Prólogo no hubiera tenido que revisar también esta afirmación de la ‘Historia de la razón’. La lectura de la *Fundamentación* y de la *Crítica del Juicio* creo que nos pueden ofrecer una visión más coherente de ambos aspectos, tanto del sentido de lo que alcanza la razón humana ordinaria como de lo que logra la filosofía de escuela. En el caso del uso de la razón práctica el desarrollo del sistema nos ayudará a conseguir el acceso seguro del principio de determinación a la voluntad, pues como allí nos dice, la voluntad de lo contrario se encuentra muy cerca a la corrupción de los sentidos.

Pues bien, ¿cómo afrontar la lectura de la ‘Doctrina del método’ como una propuesta de búsqueda de unidad de la razón? Podemos decir que en estos textos encontramos la respuesta que Kant plantea por vez primera de forma detallada ante la unidad de la razón, la ‘Doctrina del método’ es la determinación de las condiciones formales de un sistema completo de la razón pura. La ‘Disciplina de la razón pura’ se encarga de poner en claro el tipo de conocimiento al que no podemos llegar acerca de las cuestiones fundamentales que apremian a la razón, pero también incluye una aportación positiva muy importante:

La crítica trascendental me ha revelado todo cuanto la razón pura almacena, me ha convencido de que, del mismo modo que ésta es del todo insuficiente para efectuar

---

<sup>51</sup> KrV, B XXXII-XXXIII.

<sup>52</sup> KrV, A 855/B 883.

afirmaciones a ese respecto, tampoco posee conocimientos que le permitan efectuar negaciones acerca de tales asuntos<sup>53</sup>.

La ampliación del conocimiento se realiza a partir de proposiciones *sintéticas a priori*, es decir, de proposiciones que amplíen el concepto del sujeto sin tomar como base la experiencia. Pues bien, entre todas las pruebas de un conocimiento sintético *a priori*, las de las proposiciones trascendentales y sintéticas poseen en sí la peculiaridad de que la razón no puede aplicarse directamente al objeto<sup>54</sup>. El criterio que Kant propone de la posibilidad de las proposiciones sintéticas que pretenden probar más de lo que la experiencia puede ofrecer es el siguiente:

Que la demostración nos lleve al predicado requerido, no directamente, sino por medio de un principio que regule la posibilidad de ampliar *a priori* nuestro concepto dado hasta las ideas y la posibilidad de realizar éstas<sup>55</sup>.

Esta exigencia es el desarrollo completo de la *Crítica de la razón práctica*, pues allí se muestra como un principio *a priori* que se presenta en forma de imperativo, nos puede llevar a resolver el estatus de esas ideas que de forma necesaria se presentan a la razón.

Tras presentar este criterio de validez para las proposiciones sintéticas *a priori* que se extienden más allá de la experiencia, Kant comienza el ‘Canon’ afirmando que ha de haber una fuente de conocimientos positivos referido a este campo, y el canon representa esa búsqueda. La solución a estos problemas de la razón constituye el objetivo final de la filosofía, y a su vez la unidad de los tres problemas muestra también la unidad de la razón en la que tienen su origen. Kant comienza el desarrollo de su propuesta con su famosa definición de práctico: todo lo que es posible mediante la libertad<sup>56</sup>. Definición que de momento poco nos dice, pues poco es lo que sabemos todavía de qué sea la libertad. Pero a continuación propone las condiciones de ejercicio de ésta, y no podemos sino recordar que este es el método adecuado de la filosofía, no partir de definiciones sino del análisis de los conceptos. Esta ‘Doctrina del método’

---

<sup>53</sup> KrV, A 753/B 781.

<sup>54</sup> Cf. KrV, A 782/B 811.

<sup>55</sup> KrV, A 785/B 813.

<sup>56</sup> Cf. KrV, A 800/B 828.

supone junto con la *Fundamentación* y la segunda *Crítica*, un trabajo unitario por definir tal idea de la razón. Si las condiciones bajo las que actuamos son empíricas, la acción se puede explicar con la razón teórica, la libertad no tiene aquí ninguna cabida, pero es un hecho que existen las leyes morales, y estas leyes prácticas puras son producto de la razón pura con fines dados enteramente *a priori*. A continuación Kant formula el modo en que esos tres fines esenciales de la razón se hallan a su vez vinculados a través de la razón práctica y su uso, en tanto que estos objetos poseen su propia finalidad remota, a saber: qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro, así el objeto último de la naturaleza es el aspecto moral.

Tenemos pues las leyes morales, como fórmulas diversas del imperativo categórico y que, importante aportación de la *Fundamentación*, serían proposiciones sintéticas *a priori*. Tenemos por otro lado el criterio ofrecido en La ‘Disciplina de la razón pura’ respecto de esas proposiciones que se aventuran más allá de los sentidos, veamos cómo se aplica ese criterio de posibilidad referido respecto de esos imperativos de la razón práctica.

Por un lado hay una primera prueba de unidad muy sencilla y básica pero determinante, unidad entre los principios de la experiencia sensible y de las proposiciones sintéticas de la moralidad y es que estamos ante una moralidad posible, Kant nos dice si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan<sup>57</sup>. En este momento Kant ha de introducir la felicidad, que con todo su componente empírico no dejará de ser un problema en la trabazón de su sistema moral puro, pero, en la *Fundamentación* se detiene en ello, ha de estar asegurada porque de lo contrario constituiría un motivo de infracción de las leyes morales, para el hombre tal cual es, con su parte sensible, es indudablemente un propósito firme el conseguirla pero nunca el propósito moral digno de la racionalidad. La coordinación, o más bien subordinación de moralidad y felicidad se presenta en la fórmula de la dignidad: haz aquello mediante lo que te hagas digno de ser feliz. La pregunta inevitable será por tanto ¿es ello motivo para confiar en ser también partícipe de ella?, y la respuesta es precisamente la que cumple con la condición de llevarnos hasta el predicado requerido

---

<sup>57</sup> Cf. KrV, A 807 / B 835.



indirectamente ampliando nuestro concepto hasta las ideas. Dios será el único garante de esa unidad de moralidad y felicidad, así, Dios y la vida futura (conocimientos teóricos) constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.

### **5. La cuestión de la *libertad trascendental*.**

El ‘Canon de la razón pura’ es un texto clave para comparar con las aportaciones posteriores de la segunda *Crítica*. Señala L. W. Beck que en este texto del final de la primera *Crítica* no aparece todavía el reconocimiento de la autonomía, el papel de la voluntad como autolegisladora. Tal vez por ello sea difícil la lectura que Kant presenta todavía como problemática de la *libertad trascendental* en su relación con la libertad práctica. Mi interpretación de estas páginas se basa por ello en que la carencia de esta autonomía marca la radical diferencia entre estas dos formas de libertad. Vayamos primero con el término de ‘autonomía’; en la traducción española de Pedro Ribas aparece en un texto de este ‘Canon’ el término autónoma referida a la voluntad. En alemán se corresponde con la palabra ‘*selbständige*’<sup>58</sup>. En la *Fundamentación* el término que se utiliza es *Autonomie*. El término del ‘Canon’ lo que nos dice es que la razón se sustenta a sí misma, desde luego eso es ser autónoma y razones estilísticas nos obligan a preferir este término, pero carece de la fuerza que tiene el concepto exacto de *Autonomie* en Kant. Una búsqueda sencilla en los registros de las obras kantianas muestra que este vocablo no aparece en la primera *Crítica*. Un término tan representativo en obras posteriores que creo que su ausencia es realmente relevante. Esa relevancia se puede señalar en relación con dos temas, en primer lugar la explicación de qué sea la libertad trascendental y la libertad práctica; en segundo lugar el modo de procurar acceso a la voluntad de esa legislación que no encuentra todavía un suelo firme en la autonomía de la voluntad ni por lo tanto en el respeto que la determina.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, Kant establece una diferencia entre una *libertad práctica* y una *libertad trascendental*. Poco antes nos había definido lo práctico como “todo lo que es posible mediante la libertad”<sup>59</sup>, por lo que resulta que

---

<sup>58</sup> KrV, A 814/B 842.

<sup>59</sup> KrV, A 800/B 828.

todo lo práctico se refiere de alguna forma a la libertad, pero no al revés; existe al menos una forma de libertad, la libertad trascendental que no tiene relación con lo práctico. En tanto que libertad trascendental es un problema de la razón. La libertad práctica es demostrable por experiencia y se sitúa entre la mera voluntad animal y la libertad trascendental. La experiencia que nos demostraría tal forma de libertad es la superación de las impresiones sensibles inmediatas por las representaciones de lo que puede ser provechoso a largo plazo. Este tema será tratado en la *Crítica de la razón práctica* con detenimiento, parece que ese papel que se atribuye al momento en el que se da la satisfacción de la representación, no jugará un papel relevante en la *Crítica de la razón práctica*, desde luego no puede hacer cambiar el fundamento de determinación de la voluntad, pues si este es la búsqueda de una satisfacción, como se indica aquí con la búsqueda de lo provechoso o lo perjudicial, seguiremos refiriéndonos a una determinación empírica de la voluntad que se ordena según un imperativo hipotético. La libertad práctica en esta obra denota por lo tanto la capacidad de demorar la satisfacción de pulsiones inmediatas por la preferencia de un fin demorado en el tiempo. Esto no es ni más ni menos que un imperativo de la prudencia que hace su cálculo de felicidad en el conjunto de la vida. Por eso esta libertad práctica es una causalidad natural de la razón, acerca de la presencia de otras posibles causas leemos:

No nos concierne si en estos actos por lo que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la *norma* de conducta<sup>60</sup>.

Esto que dice Kant que no le concierne, es lo que realmente marcará el paso del imperativo hipotético al imperativo categórico en las obras que tratan sobre la filosofía práctica, y ocupa la mayor parte de sus argumentaciones. Saber qué influencias tiene la razón para determinar sus actos es lo que abre el terreno a la libertad trascendental. De esta *libertad trascendental* nos dice ahora que se opone a la ley de la naturaleza y que en tanto que no se puede dar a la experiencia no deja de ser un problema para la razón<sup>61</sup>,

---

<sup>60</sup> KrV, A 803/B 831.

<sup>61</sup> Cf. *Ibidem*.

incluso por tratarse de un problema del saber especulativo, no tiene cabida en lo que podamos ofrecer en el ámbito de lo práctico. Todo ello nos recuerda al comienzo de la segunda *Crítica*, cuando precisamente se reconoce que la libertad es la piedra de toque del sistema, precisamente esa libertad trascendental se muestra en las obras posteriores como el punto de unión entre los usos posibles de la razón *a priori*. La falta del reconocimiento de la *autonomía* de la voluntad en su determinación nos lleva a no reconocer una posible determinación de una causalidad originaria de la propia voluntad. En esta primera crítica parece Kant necesitar siempre una representación que nos determine a obrar y por lo tanto que funcione como una causalidad natural, todo se sitúa en la facultad inferior de desear:

De ahí también que todos consideren las leyes morales como *mandamientos* cosas que no podrían ser si no ligaran *a priori* a su regla consecuencias apropiadas, esto es, si no implicaran *promesas* y *amenazas*<sup>62</sup>.

Por lo que se refiere al segundo de los temas indicados, el cómo procurar acceso a la voluntad, mi lectura se dirige a mostrar la presencia de un motivo diferente al que aparece en otras obras. Nos encontramos con una motivación más pegada a la *felicidad*; de hecho los sistemas de la moralidad y de la felicidad se presentan como si entre ellos se diera una relación analítica al afirmar que “el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura”<sup>63</sup>. De tal forma que el motivo de la ley moral, si bien no es directamente la satisfacción de la felicidad, sí será la dignidad de ser feliz. La libertad se presenta como la causa de la felicidad en un mundo inteligible, para el que entonces tendríamos que preguntarnos qué sentido tendrían las inclinaciones en tal mundo inteligible, no sensible pues la felicidad ha sido definida como “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones”<sup>64</sup>. En las obras posteriores nos podríamos plantear la misma cuestión, ¿para qué necesitamos postular la existencia de la felicidad definida en términos de inclinaciones sensibles en un mundo en que por definición no hay cabida para lo sensible? La relación queda garantizada por la dignidad de ser feliz y no es necesario tratar la causalidad de la libertad respecto de la felicidad.

---

<sup>62</sup> KrV, A 811/ B 840.

<sup>63</sup> KrV, A 809/B 837.

<sup>64</sup> KrV, A 806/B 834.





## CAPÍTULO 4. La razón en su uso práctico

### 1. Hacia la razón práctica

Dirijamos la atención ahora a las obras en que la libertad encuentra su formulación más genuina y su papel es condición de todo avance en la lectura. Vamos a recorrer los lugares de las páginas dedicadas a la *razón práctica* en que la libertad se convierte en protagonista de la investigación y el punto de apoyo que necesitamos para comprender la unidad del sistema kantiano. Como leemos al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*:

El concepto de libertad, en tanto que su realidad queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa<sup>65</sup>.

Para entender qué quiere decir el término *especulativa* en esta cita me sirvo de un párrafo de la obra de L. W. Beck, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, que de forma clara establece la distinción y la relación entre el *uso teórico* y el *uso especulativo* de la razón, distinción tan mal entendida, y tal vez, no tan claramente explicada por el propio Kant; aprovechemos la precisión con la que nos la presenta L. W. Beck. La razón tiende a establecer un sistema unitario de todos sus conocimientos. Inevitablemente partimos de un conocimiento parcial de la naturaleza. La función de la razón especulativa es “completar el trabajo de la teoría, la razón teórica tiene que llegar a ser especulativa y debe dejar la física para intentar conseguir respuestas desde la metafísica”<sup>66</sup>. Esta lectura está en consonancia con la propia propuesta kantiana de introducción con la *Crítica del Juicio* de una *conformidad a fin* de las leyes empíricas, que no se deja expresar por las leyes trascendentales del entendimiento. Esta cita contiene, por lo tanto, el germen de mi tesis central, en tanto que la libertad se postula como la clave para un sistema completo de la razón especulativa que tiene en el *principio de finalidad trascendental* su propuesta de unidad, que refleja la propia estructura de la razón.

---

<sup>65</sup> KpV, V 3-4.

<sup>66</sup> Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago Press, 1960, p. 24.

Esta cita de Beck nos lleva directamente a una insuficiencia implícita en las ciencias que tienen un límite muy claramente establecido, pero más allá del cual nuestra razón sigue exigiendo explicaciones. A estas explicaciones es a las que hacíamos referencia al comenzar la lectura de la *Crítica de la razón pura*. Son las exigencias de las que Kant también nos habla en su breve escrito *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, que nos ha servido para guiar nuestra lectura de la primera obra crítica. Inevitablemente, ese interés por guiar nuestro pensamiento será también el foco al que se dirija nuestra atención en la lectura de la segunda de las *Críticas*. Esas últimas respuestas no se hallan en el uso teórico de la razón, sino que es el trabajo de la metafísica especulativa. De ahí la importancia de tener en cuenta las formas de tener por verdad posibles en nuestro conocimiento.

La libertad será un puente que una los dos ámbitos de la explicación, pero sólo es ese punto de unión en referencia al ser humano, cuyas acciones lo mismo se pueden explicar por meras leyes de la causalidad natural, que por las leyes morales que suponen unos principios de la libertad en la decisión acerca de una acción. Todas las demás explicaciones que hagan uso de la libertad como principio de explicación la tomarán como mera analogía, en el famoso uso del *como si* kantiano. De la libertad podemos tener certeza, pues queda confirmada por un hecho de la razón, y la acción a la que da lugar se desarrolla en el mundo fenoménico. Lo que habremos de investigar es qué gana la investigación de la naturaleza con un principio que puede ser válido sólo para la explicación de las acciones referidas al ser humano.

Esta lectura de los hitos de la razón práctica se emprende con la ayuda de dos obras clásicas, los comentarios de H. J. Paton y L. W. Beck a la *Fundamentación* y la *Crítica de la razón práctica* respectivamente: *The Categorical Imperative. A study in Kant's moral philosophy* y *A commentary on Kant Critique of Practical Reason*. También he utilizado la versión alemana de la *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* comentada por Christoph Horn, Corinna Mieth y Nico Scarano. He manejado la edición de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de José Mardomingo y las traducciones de la *Crítica de la razón práctica* de Roberto R. Aramayo y Dulce María Granja Castro. Igualmente se encontrarán referencias explícitas y la ayuda implícita de los textos de los profesores Juan Miguel Palacios y Ramón Rodríguez García, *El*

*pensamiento en la acción* y *La fundamentación formal de la ética*. Del primero destaco los capítulos titulados ‘La esencia del formalismo ético’ y ‘El concepto ético de autonomía’, que estudian con claridad el significado de lo formal y el juego de lo material en la filosofía práctica de Kant. Al igual que en otras partes de este estudio las lecturas de las obras de Antonio M. López Molina, Eric Weil, Reinhard Brandt y Gérard Lebrun son un horizonte interpretativo que da sentido al sistema completo.

## **2. El acercamiento a la cuestión moral desde la consideración del tiempo futuro. *Sueños de un visionario* y *El conflicto de las facultades*.**

Ya en sus estudios precríticos aborda Kant la cuestión de cuál sea la forma adecuada de considerar el *tiempo futuro*, en relación a la necesidad de determinar el ámbito justo de aplicación de la metafísica. Será un problema que le ocupará igualmente en su época crítica, podríamos decir que es uno de los temas críticos por antonomasia. Al fin y al cabo, en el tiempo futuro se juega el papel relevante o imposible del *mecanicismo* y la *libertad*. La causalidad juega su baza de cara a una acción posible, y la ciencia con la aplicación de sus leyes, se convierte en la visionaria del mismo. Pero unas leyes tienen legitimidad para hacerlo y otras no. A través del *mecanicismo*, el futuro se puede determinar con seguridad, y así podríamos decir que, si bien es en relación a estas leyes respecto de las que el tiempo futuro existe en sentido absoluto, también podríamos interpretar que tal tiempo, en tanto que determinado, queda cerrado y sin significación para el hombre. Lo primero, que las leyes del mecanicismo tengan una relación con el tiempo, se comprende viendo el origen de ambas realidades, origen que se sitúa en el entendimiento en el caso de las leyes, en la intuición pura en el caso del tiempo, juntos hacen posible las determinaciones matemáticas y la fundación de la física newtoniana; lo segundo, la exigencia de un tiempo que no sea determinado, nos lleva a pensarnos en relación a esas leyes y sólo ese pensamiento nos muestra la insatisfacción de asumirlas como leyes propias. Ese sentido del tiempo que se pierde en el primer caso, adquiere especial importancia, pues su indeterminación confirma la libertad de sus acciones.

Las palabras que abren el ‘Prólogo’ de la primera edición de la primera *Crítica* nos dan cuenta de que ciertas cuestiones son planteadas por la misma naturaleza de la



razón, de las cuales no podemos hacer omisión en el problema del conocimiento<sup>67</sup>. La *libertad*, la *inmortalidad* y la existencia de *Dios* están en gran medida tras todos los párrafos y tras el propio orden expositivo de la magna obra crítica. Voy a comenzar exponiendo escuetamente unas cuantas notas de la obra de 1766 *Sueños de un visionario* a la que ya me he referido anteriormente.

El texto es una defensa explicativa del interés que pudo tener su autor por los escritos de un visionario sueco, Swedenborg, que aducía poder estar en contacto con las almas de los difuntos<sup>68</sup>. Nos advierte ya al comienzo, son las palabras que dan título al ‘Prólogo’ de esta obra, que se promete muy poco de este ensayo, y es que en ocasiones nos da la impresión de que Kant sintió frustradas sus esperanzas de llenar con un conocimiento posible ese ámbito de la metafísica tan bien delimitado<sup>69</sup>. Pero la polémica en torno a la posibilidad de entrar en contacto con el futuro de nuestras almas, no es una mera crítica teórica, sino que ya desde el comienzo de la obra nos advierte de que, en la aducida supremacía de un contacto espiritual, se aposenta el poder terrenal, el ejemplo lo sitúa en Roma:

---

<sup>67</sup> KrV, A VII.

<sup>68</sup> Tal vez se pudiera traducir el nombre que le da Kant por el de “espiritista”, pues también el término alemán “Geisterseher” lleva implícita la raíz “espíritu”. Para comprender el interés de Kant por las apariciones de los espíritus ver el estudio de la Profa. Cinta Canterla a la edición por ella preparada de la obra.

<sup>69</sup> Cf. *Sueños de un visionario*, II 367. En este momento ya presenta Kant los dos intereses que la razón muestra en el desarrollo de la metafísica, dos funciones que volverán a aparecer en el los textos introductorios a la primera *Crítica*. Uno referido a las condiciones del conocimiento y el otro a la extensión de éste a objetos que no se dan en la experiencia: “La metafísica, de la cual es mi destino estar enamorado, aunque raramente puedo vanagloriarme de sus vagos favores, ofrece dos ventajas. La primera es la de regular las cuestiones que plantea la indagadora mente cuando investiga mediante la razón las propiedades ocultas de las cosas. Pero aquí el resultado no sólo frustra a menudo la esperanza, sino que incluso escapa a nuestras manos ávidas. (...). La segunda ventaja es más apropiada a la naturaleza del entendimiento humano, y consiste en esto: en examinar si la tarea está definida también respecto a los que puede saber y qué relación tiene la cuestión con los conceptos experimentales, sobre los que todos nuestros juicios deben apoyarse siempre”.

Sólo la santa Roma tiene en él lucrativas posesiones. Las dos coronas del reino invisible sostienen a la tercera, diadema caduca de su terrenal soberanía; y las llaves que abren las puertas de este mundo abren a la vez el arca del presente<sup>70</sup>.

La demostración de que tal contacto no es posible se presenta al comienzo del escrito y la podríamos glosar como sigue: Sabemos que en la obra crítica del autor, intuiciones y conceptos han de ir siempre de la mano, esta terminología no es introducida aún en este texto, pero sí podemos interpretar que sus palabras de 1766 hacen referencia a esos dos términos, gracias a un sencillo y ciertamente algo tosco paralelismo, permitiéndonos además un salto de más de diez años. Así, tomo los conceptos por esas creencias en el más allá sobre la supervivencia del alma en un mundo futuro, y las intuiciones por una experiencia que ciertamente no es compartida. Al no contar con un nexo universal de ambos términos, la demostración de tales experiencias queda truncada. Nos habla Kant de una carencia de la *prueba de utilidad*<sup>71</sup> respecto a las visiones de espíritus, pues se trata de “una cuestión cuyos datos se encuentran en otro mundo que aquél en el que él percibe”<sup>72</sup>.

Es bien conocido que la metafísica tiene para Kant una función *reguladora*, que ha de aplicarse urgentemente a los temas relativos al planteamiento de estados de cosas futuros si no queremos dejarnos llevar por el peligro de las artimañas del poder. Las palabras del autor al respecto en la primera de sus críticas son bien conocidas, pero en ella se centra más en el supremacía de la que han gozado ciertas escuelas: dogmáticos, escépticos y la opción por el indiferentismo, de tal forma que todo lo que exponga en su crítica “afecta al dominio de las escuelas y no a los intereses de los hombres”<sup>73</sup>. Veamos cómo aparece en esta obra de 1766 ese anuncio de la función limitadora de la metafísica: el límite de la razón humana se encuentra en los conceptos experimentales “sobre los que todos nuestros juicios deben apoyarse siempre”<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> *Sueños de un visionario*, II 317.

<sup>71</sup> Sin duda se podría aducir que estas apariciones serían intuiciones para quien las experimenta, pero al no tener validez universal no podrían ser reconocidas como pruebas de sus intuiciones.

<sup>72</sup> *Sueños de un visionario*, II 368.

<sup>73</sup> *KrV*, B XXXII.

<sup>74</sup> *Sueños de un visionario*, II 367.

Pero puede que por nuestra mente todavía esté resonando la defensa relativa al *argumento de utilidad*, pues es una prueba a la que en las obras posteriores apenas se hace mención y que nos lleva a un tema no menos interesante, en el que nos detendremos más adelante, el valor del *sentido común*. Al comienzo del tercer capítulo de la segunda parte de los *Sueños* encontramos en qué consiste esa prueba de utilidad; la diferencia entre la erudición y la sabiduría es la diferencia entre el socrático “sólo sé que no sé nada” y el no menos socrático “¡cuántas cosas hay que no necesito!”. La simplicidad debe ganar junto con la sabiduría el camino a la vanidad, para lo cual será necesario conocer previamente todo lo superfluo que acecha en el camino para poder despojarnos de ello<sup>75</sup>. Así lo ha traducido la Profa. Cinta Canterla:

Ensimismarse con cada curiosidad y no aceptar otro límite de la pasión por conocer que la importancia, es un celo que no conviene mal a la erudición. Pero elegir entre las incontables tareas que espontáneamente se ofrecen aquéllas cuya solución es importante para el hombre, es el mérito de la sabiduría. Si la ciencia ha recorrido su círculo, llega de modo natural al punto de una modesta desconfianza, y dice indignada de sí misma cuantas cosas hay que no conozco. Pero la razón que ha madurado mediante la experiencia deviene sabiduría y dice con alma serena por boca de Sócrates en medio de las mercancías de un día de mercado: ¡cuántas cosas hay que no necesito!<sup>76</sup>

En este texto se juega ya la tensión entre la vanidad del querer extenderse hasta donde el entendimiento no lo permite para el conocer y la *sabia simplicidad* que advierte de las desmesuras y sus peligros.

Dejo de momento a un lado el comentario de la obra de 1766 y paso ahora a examinar algunas de las aportaciones acerca de las cuestiones relativas al conocimiento de un tiempo futuro en la publicación de 1798 *El conflicto de las Facultades*. La estructura de la obra refleja el esquema organizativo de los estudios superiores en la época. Las facultades se dividen en dos grupos, superiores e inferiores, las primeras, Teología, Medicina y Derecho, son aquéllas en las que el gobierno tiene interés por controlar cuáles son los contenidos de la ciencia que exponen, mientras que la inferior, la facultad de Filosofía, vela por el interés de la ciencia en general y de la verdad en

---

<sup>75</sup> *Sueños de un visionario*, II 368.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

particular, una verdad que ha de ser confirmada por el uso de la razón. Teniendo esta última Facultad la ventaja de la libertad, no tiene que mandar a nadie. La naturaleza del hombre considera superior al que tiene la capacidad de mandar. El texto expone las diversas relaciones de las Facultades entre sí. Habiéndonos anunciado que es Roma el más alto poder sobre las puertas del mundo futuro y del arca presente, prestaremos especial atención a las consideraciones acerca de la Facultad de Teología, y otras en torno al ejercicio del poder por diversas instancias. Sobre la Facultad de Medicina se presentan las consideraciones relativas a cómo prolongar la vida humana, no voy a hacer referencia a los saludables consejos kantianos, que no representan sino una esperanza en el futuro próximo. En el fondo de la exposición de las relaciones entre el *poder civil* y el *religioso*, encontramos sin duda una *fuera irónica*, que nos lleva a comprender por qué el autor hubo de sufrir la criba de la censura. Ambos poderes, nos dice Kant, detentan el gobierno sobre los ciudadanos para garantizar uno de los bienes comunes más apreciados por el pueblo, el *bien eterno* de cada uno. Las Facultades de Medicina y Jurisprudencia no dejan de situar su objeto en una esperanza o promesa futura, si bien ese tiempo no será tan problemático en tanto que se refiere a los bienes de la vida presente, aunque su garantía sea más precaria: la salud y la propiedad han de ser conservadas y diversas circunstancias, y de ahí su precariedad, pueden demostrar la falsedad de resoluciones de las ciencias en diversos momentos.

El que no sea problemática la doctrina de la salvación eterna por lo que se refiere a su validez y garantía en el tiempo presente, se fundamenta en que precisamente no se cuenta con la experiencia, como prueba de utilidad a la que antes hacíamos referencia, pues los teólogos bíblicos pueden asegurar “que todo en el mundo futuro será también juzgado, tal como ellos lo han determinado en éste; si bien, si fuera requerida una declaración formal suya sobre si osarían poner a su alma como garantía de verdad de todo aquello que pretendían creer por autoridad bíblica, muy probablemente se excusarían”<sup>77</sup>.

Del mismo modo que la metafísica detenta la capacidad de limitar las vanas quimeras del conocimiento, será ahora la Facultad de Filosofía, en su relación con las

---

<sup>77</sup> *Conflicto*, VII 26.

otras Facultades, la que examina según la razón el contenido de la enseñanza. Kant se detiene especialmente en su relación con la Facultad de Teología, pues ambas facultades pretenden fundar una moral basada en diversos principios.

Las relaciones de la Facultad de Filosofía con la Facultad de Derecho se presentan en la segunda parte de la obra, páginas que se publicaron de forma independiente bajo el título *Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*. Desde el comienzo se nos presenta en estas páginas claramente la intención del autor: determinar cómo sea posible una historia futura, del porvenir. La respuesta de Kant al respecto no se aleja de la crítica que ya había expuesto sobre las relaciones que el poder establece con el control del tiempo: es posible esta historia profética *a priori*, “cuando el profeta realiza y organiza él mismo los hechos que anuncia con antelación”<sup>78</sup>, así el político presume de conocer el porvenir de los hombres por lo que ha hecho de ellos, del mismo modo que el clero asume el mismo papel, pues predice la decadencia de la religión y a la vez hace todo lo necesario para que esto ocurra<sup>79</sup>. Pero eludiendo la respuesta satírica kantiana, preguntamos, ¿es posible un conocimiento más allá de las visiones proféticas? Kant encuentra un sentimiento que muestra el interés del hombre por el progreso hacia lo mejor, sentimiento que sitúa ante los acontecimientos de la Revolución Francesa, pero no tanto en las emociones que mueven a los que llevaron a cabo tal Revolución, sino más bien en la simpatía originada en el espectador. Pues aunque el intento de mejora fracasara, este argumento filosófico que se apoya en el entusiasmo del espectador neutral seguiría impertérrito:

Pues ese hecho (...) está demasiado ligado con el interés de la humanidad (...) para que los pueblos no la vuelvan a recordar [la Revolución] y la repitan en nuevos intentos<sup>80</sup>.

Hay un lugar poco conocido en los escritos kantianos en el que se formula una nueva antinomia. El texto publicado en español como *Antropología práctica* recoge los apuntes de las clases que dictaba Kant, fueron preparados por C.C.Mongrovius en 1785 y en el momento de su publicación en español a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo,

---

<sup>78</sup> *Conflicto*, VII 79.

<sup>79</sup> *Conflicto*, VII 80.

<sup>80</sup> *Conflicto*, VII 87.

el texto permanecía inédito en alemán. Cito en este momento ese pasaje porque la antinomia que allí aparece se formula en relación al progreso de la historia humana y como respuesta a la cuestión del origen del mal: “¿Cómo ha sido posible que los hombres se hayan granjeado tantos males a través de la cultura?”<sup>81</sup>. La respuesta de Kant es clara y concisa, la antinomia no se expone desarrollada como aparecen en la *Crítica de la razón pura*, pero me parece interesante copiar sus pasajes más relevantes pues no deja de ser una consideración acerca del tiempo futuro. Consideración que parece que trae de suyo el desarrollo de la civilización frente a la respuesta inmediata que podríamos encontrar por instinto. La antinomia dice así:

Las etapas naturales no vienen a coincidir con las propias del estado civil, lo cual origina una antinomia del bien y del mal. En el estado de naturaleza la aptitud del hombre para propagarse y alimentar a su prole aflora mucho antes. (...). Esta contradicción planteada por el desfase existente entre las etapas naturales y las civiles en materia de procreación da lugar a más de un vicio (...). El hombre quedó determinado por la naturaleza a conservar su especie, pero ella misma quiso también que abandonara el estado de naturaleza<sup>82</sup>.

Llegados a este punto es donde surge en mi recopilación de fragmentos referidos al tiempo futuro, la necesidad de plantear una nueva antinomia. Si en algunos escritos Kant nos señala la necesidad de contenernos a la hora de hablar de supuestos futuros, en otros textos le vemos a él urdiendo planes sobre cómo contar con esa misma posibilidad y crearse esperanza ante ciertas acciones. ¿Cómo se han de conjugar ambos intereses? Estos son los términos en los que planteo la antinomia:

- Tesis: La pregunta expuesta en la *Crítica de la razón pura*, “¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?”<sup>83</sup>, nos acerca a un discurso posible o al menos deseable sobre las esperanzas puestas en un tiempo venidero.

Esta pregunta se refiere directamente a la acción moral del hombre y es en el conjunto de textos de *El conflicto de las Facultades* donde hallamos la respuesta: “si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena (...) podría

---

<sup>81</sup> *Antropología*, p. 76 de la edición española citada, p.126’ en los pliegos originales.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

<sup>83</sup> KrV, A 805/B 833.

predecir con certeza este progreso de su especie hacia lo mejor”. Si queremos entonces dar una respuesta a la condicional que acabamos de releer. Así pues parece posible cierto discurso verdadero en torno a las consideraciones futuras.

- Antítesis: “Las cuestiones sobre (...) la vida futura ponen inicialmente en ejercicio todas las facultades del entendimiento humano, y arrastran a los hombres mediante su excelencia a los asaltos de la especulación (...) como corresponde siempre al conocimiento ilusorio”<sup>84</sup>.

Prueba de la tesis: si no se pudiera hablar sobre las cuestiones de la vida futura, los profetas no habrían podido adivinar el estado de cosas futuras, pero esto es un hecho dado y confirmado y que por lo tanto no se puede negar<sup>85</sup>.

Del mismo modo un hecho histórico, situado ahora no en el futuro tras nuestra muerte, sino en el pasado original, nos confirma por su exposición apriorística que es posible hablar de condiciones temporales de las cuales no tenemos intuiciones correspondientes. Este hecho es precisamente que el desarrollo de la razón trae consigo la reflexiva expectación hacia el futuro, hecho confirmado como una de las notas que separan al género humano de su cuna primigenia más natural<sup>86</sup>.

Prueba de la antítesis: si pudiéramos hablar con seguridad del futuro, el modo de fundar la acción moral habría en Kant de ser diverso. Pues la moralidad de la acción se juzga por la bondad de la acción misma, siendo más seguro fundarla sobre las exigencias de un mundo de culpas o glorias eternas. En la prueba de la tesis ya se ha dado respuesta a la pregunta “¿qué puedo esperar si hago lo que debo?”, por lo tanto no he de suponer que en otros escritos Kant se contradiga y aduzca que no es posible esperar con fortuna un discurso verdadero del futuro.

---

<sup>84</sup> *Sueños de un visionario*, II 370.

<sup>85</sup> *Conflicto*, VII 79.

<sup>86</sup> Cf. *Comienzo presunto de la historia humana*, A 10.

- Solución de la antinomia

La consideración de la voluntad que funda por sí misma la acción moral del hombre es el hilo conductor de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el abrupto comienzo de esta obra así nos lo anuncia:

En ningún lugar del mundo (...) es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad<sup>87</sup>.

Estas razones se habían expuesto ya en la obra previamente comentada del año 1766: “¿No contiene el corazón de los hombres prescripciones morales inmediatas? ¿Por qué ha de ser necesario, para conducirlo en este mundo de acuerdo a su destino, poner rumbo al otro?”<sup>88</sup>. La respuesta que le daríamos a Kant es bien sencilla, fundar las acciones en el premio o el castigo resultará sin duda más convincente y persuasivo que hacerlo sobre la necesidad de la fomentar la bondad natural de la voluntad, y además para explicar esta fuerza de la argumentación podríamos valernos de la prueba de utilidad.

Para desarrollar una posible solución a la antinomia voy a aplicar el método resolutivo claramente expuesto en la exposición de la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*, referida a la posibilidad de existencia de causas por libertad y causación mecánica. Para ello habría de quedar aclarada la siguiente cuestión: “¿No habrá que decir por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto?”<sup>89</sup>.

La posibilidad de aplicar esta resolución se basa en las propias palabras de Kant en el ‘Canon de la razón pura’. El error a evitar consiste en eludir el paso de la consideración lógica a su examen real. Es decir, qué sea la inmortalidad del alma, “cómo sea su realidad”, es algo que no puede ser contestado por el uso especulativo de la razón, y que además tampoco ha de considerarse como un interés propio de ella. Sin embargo, lógicamente lo podemos suponer y podremos hablar de su función dentro de

---

<sup>87</sup> GMS, IV 393.

<sup>88</sup> *Sueños de un visionario*, II 372.

<sup>89</sup> KrV, A536/B 564.



las condiciones de un uso de la razón que no será teórica sino práctica. Siendo la moralidad aceptada como un hecho, han de presuponerse para su posibilidad ciertas condiciones, entre ellas la esperanza en un mundo futuro. Así pues, hay que tener claro qué es lo que podemos decir de las cuestiones que se plantea la razón en su uso práctico, la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la posibilidad de la libertad, para no invadir el terreno de la especulación teórica y convertir el discurso en el propio de un visionario. Estableciendo los límites de cada ámbito, los discursos de la razón teórica y práctica no serán contradictorios entre sí, por lo que se asegura que la razón no cae en contradicción consigo misma.

El vínculo que se establece entre la moralidad y la esperanza en un tiempo futuro se halla ya expuesto en la primera *Crítica* dentro del ‘Canon de la razón pura’. Aquel mundo sería la garantía de aquello que debe suceder, esto es, el vínculo entre felicidad y dignidad de ser feliz, pero sólo en la “idea de la razón pura”<sup>90</sup>. Pero esto, que en la etapa crítica es expuesto en términos de la condición de la razón pura, fue expuesto previamente por una fundamentación empírica, pues al autor le parecía más conforme a la naturaleza de los hombres (...) “fundar sobre los sentimientos de un alma bien nacida la esperanza del porvenir, que al contrario, su buena conducta sobre la esperanza de otro mundo”<sup>91</sup>.

El discurso acerca de un tiempo futuro queda garantizado en su posibilidad, y no sólo como posible sino como una cuestión que atañe a la razón de forma originaria. Tal vez hubiera podido empezar planteando la pregunta siguiente: ¿por qué atañe más íntimamente al hombre el tema de la limitación temporal que el de la limitación espacial? No he recordado en este escrito una cuestión fundamental, y es que el tiempo es por antonomasia el modo humano de percibir, incluso más humano que la condición espacial, con la que se suele presentar en paralelo, pues el tiempo es también la forma de conocer los fenómenos internos. La cuestión en torno a cómo nos intuimos a nosotros mismos está también mediada por el problema de la temporalidad. Por esta concepción del tiempo es inevitable tratarlo cuando se habla también de la libertad, pues esta es la única idea de la libertad de la cual podemos mostrar su realidad y así

---

<sup>90</sup> KrV, A 809/B 837.

<sup>91</sup> *Sueños de un visionario*, II 373.

posibilita una forma de acceso al sujeto, igual que el tiempo, intuición que nos acompaña en nuestra percepción de nosotros mismos.

### **3. La formulación del imperativo categórico y su posibilidad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.**

#### **3.1. Introducción**

La formulación del Imperativo categórico en la *Fundamentación* ocupa un lugar central de la obra, que pasa de ser la muestra de una posibilidad lógica del principio de determinación en su universalidad, a exigir la universal posibilidad de *poder querer* tal principio. Aclarar el significado de qué sea una proposición sintética siguiendo las pistas de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, es la propuesta de este capítulo. Para ello nos tenemos que remontar al mismo comienzo de la obra e ir extrayendo los lugares en los que Kant va tratando sobre los contenidos *a priori* de la razón y cómo actúan de condiciones para la moralidad, para después pasar a enlazarlos con ciertos contenidos de la sensibilidad que convierten a las leyes en imperativos propios de una razón humana. La lectura que se propone de la *Fundamentación* en este capítulo trata de buscar cómo es posible que la moralidad, como un dato que se encuentra también en la conciencia prefilosófica, en lo que Kant llama varias veces a lo largo de la obra el uso ordinario de nuestra razón práctica, encuentra su máxima expresión en una proposición sintética *a priori*. Para ello vamos a ver cuáles son los elementos de esta proposición, su significado para la moralidad y cómo se convierte de principio objetivo del obrar en la máxima efectiva de la acción.

También tendremos que prestar atención al lugar preciso en que aparece la libertad, el papel que juega en la *acción moral* y el relevante papel que tiene como puente, que permite el movimiento, la relación, entre los dos elementos presentes en la formulación del imperativo categórico: la *voluntad* y la *obligación* de cierta acción. Para ello no voy a empezar rastreando los lugares en que aparece nombrada, sino aquellos que nos guiarán hacia ella. Mi lectura ha estado presidida por la búsqueda de la relación entre la racionalidad y el influjo de los sentidos en el ser humano, y la consideración del conflicto entre ambos en el terreno de la moralidad. Sabemos que es posible encontrar un papel para cada una en el uso teórico de la razón, pues “aunque todo nuestro

conocimiento empieza con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia”<sup>92</sup>; pero al comienzo de la *Fundamentación* nos dice Kant que el uso práctico de la razón empieza a hacerse sutil cuando prescinde de esas condiciones de la sensibilidad. Si la *Fundamentación*, en tanto que parte en busca de un principio *a priori* de la moralidad y quiere encontrar su origen en la razón, ha de olvidar el papel de lo sensible y excluir su influjo en la racionalidad práctica pura, prescindirá de una parte relevante de la naturaleza humana. Parecería que este sería el propósito de esta primera obra crítica, dedicada a la racionalidad práctica. Sin embargo, tendremos que llegar a comprender, que la ley suprema de la moralidad, en tanto que es conocida como *imperativo*, es decir como deber, al que nos une un *respeto* y una *satisfacción* propia, no puede prescindir para ser conocida de esa vertiente de la naturaleza humana. En esa relación de lo sensible empírico y la racionalidad pura, se juega la justificación y se salva la posibilidad de la libertad, y sin importar adelantar la conclusión de esta parte de mi estudio, se podría decir que la *sensibilidad*, también la empírica, es una parte más de esa racionalidad, pues sus condiciones de posibilidad, en forma de una intuición pura y de unas categorías, se dan también en la razón en tanto que universal, por lo que la relación entre ambas no es de oposición. De hecho, en los escasos momentos en que Kant se refiere a una racionalidad depurada de la sensibilidad, se le ha hecho culpable de fundar una moral para ángeles, según las críticas de Schiller o Schopenhauer<sup>93</sup>.

He querido en mi lectura destacar todos los datos que nos hablan acerca del papel activo de la razón como una realidad *autónoma*, Kant encuentra límites para hablar de ella, pero el reconocimiento de estos es parte de la filosofía crítica, no un anuncio de una razón escindida. A pesar de los límites reconocidos ya en la primera *Crítica*, con la que hemos concluido que los objetos de la razón podemos *pensarlos* pero no *conocerlos*, hay algo que sí podemos conocer de lo que pone la razón con su espontaneidad, es más, esa puede llegar a ser considerada la tarea de la filosofía:

---

<sup>92</sup> KrV, B 1.

<sup>93</sup> Cf. Ramón Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.p. 71-72.

De acuerdo con Kant, la tarea de la filosofía es distinguir unos de otros los elementos *a priori* y empíricos en nuestro conocimiento, y considerar cuál es nuestra justificación para aceptar los elementos *a priori*<sup>94</sup>.

Esta tarea de la filosofía, la de separar los componentes empíricos de los dados *a priori*, es emprendida tanto en la *Crítica de la razón pura*, ocupada con el uso teórico de la razón, como en la *Fundamentación*, y será concluida en la segunda *Crítica*, y esa unidad del modo de estudio, no es más que un reconocimiento de la unidad de la propia razón<sup>95</sup>.

La obra kantiana, tanto el análisis de la razón teórica como de la práctica, se basa en la naturaleza doble de su objeto, que se manifiesta en múltiples oposiciones. El conocimiento del objeto de la ciencia natural es *intuición y concepto*; intuición pura, mera forma de la sensibilidad, pero también contenido de la misma; concepto empírico de los géneros y de las especies, pero partiendo de conceptos puros, como el de sustancia. La experiencia siempre contiene elementos *a priori*, pero estos, para que no sean vacíos y para poder llegar a ser comprendidos, cuentan con el contenido de la experiencia. Ya me he referido al comienzo de este estudio a las palabras de Éric Weil, el ser humano es *racional y finito* y esta es la duplicidad primordial de la que se derivan las otras dualidades mencionadas. En la *Fundamentación* no vamos a encontrar una exposición de juicios morales, sino que se propone “la búsqueda y establecimiento del principio supremo de la moralidad”<sup>96</sup>, por lo que encontramos en ella juicios

---

<sup>94</sup> Paton, H J., *The categorical Imperative. A study in Kant's moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1947, p. 23.

<sup>95</sup> Asumo el estudio de la *Fundamentación* como parte de una crítica de la razón pura práctica en sentido amplio, siendo la otra parte la presentada por el autor con la obra *Crítica de la razón práctica*. La *Fundamentación*, por su método de estudio puede ser considerada una ‘Estética de la razón práctica’. Paton expone así las diferencias entre ambas obras dedicadas a la moral: la *Fundamentación* puede ser considerada como estableciendo el núcleo de una crítica de la razón práctica: considera solo algunos de los tópicos peculiares de una crítica e ignora otros, como la relación de la razón teórico y lo práctico, un tópico de una importancia inmediata para la filosofía moral (Paton, H.J., *Op. cit.*, p. 31) Parece que fue precisamente la importancia de este último tema, la relación en la filosofía práctica y la teórica lo que lleva a Kant a la publicación de la *Crítica de la razón práctica*.

<sup>96</sup> GMS, IV 392.

enunciativos en los que ambos elementos, lo *a priori* y lo empírico, han de encontrar también su justificación.

Al final de la lectura de las obras que tratan el tema de la moral, vemos que esa pureza respecto de la razón humana que pueda librarse de los contenidos empíricos de la sensibilidad, es como decía antes, una especie de quimera, un sinsentido, una labor que resultaría huera si de lo que se trata es de presentar una filosofía para humanos, pero hemos de tomar precauciones para garantizar además la universalidad y la necesidad de los principios que se establezcan. Así partimos de esas dos vertientes en la actividad humana, que no nos han de llevar a la disputa de una dualidad o escisión en su naturaleza, sino de una posible integración que, en el caso de la filosofía moral nos llevará inevitablemente a la dignidad de ser feliz. Pues “tanto cuando se trata de establecer el principios supremos de la moralidad –labor de una *Crítica de la razón Práctica*- cuanto de exponer las leyes morales concretas –*Metafísica de las costumbres*- aparece de forma esencial la idea de deber (...). Esto significa que en la filosofía moral pura está supuesta de forma inequívoca una referencia radical a la naturaleza humana (...). Lo que no quiere decir que se niegue el origen *a priori* por Kant de la filosofía moral”<sup>97</sup>. El no poder tratar la racionalidad práctica con independencia de la sensibilidad y sus elementos empíricos, no otorga a este uso de la razón un papel menos relevante, muy al contrario, sabemos que en su uso práctico la razón puede ser llevada a mayor perfección que en su uso teórico y que “si como razón pura, es realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo”<sup>98</sup>.

El estudio parte de la racionalidad como la fuente de los principios morales, su origen *a priori* garantiza la universalidad y necesidad de los mismos, entrando la sensibilidad a escena cuando el ser humano busca un *motivo* y tiene que poner en práctica esos principios en una acción marcada por las formas sensibles, es decir una acción que se desarrolla en el mundo de los fenómenos. Podríamos decir que los principios son puros, absolutamente puros, por su origen y su forma, en su contenido hay material empírico pero este no es en ningún caso el motivo de determinación del

---

<sup>97</sup> Rodríguez García, *Op. cit.*, p. 18.

<sup>98</sup> KpV, V 3.

obrar. En su relación con la naturaleza humana los principios, en tanto que son conocidos, requieren todas las vertientes de esta, su sensibilidad incluida. Evidentemente los principios, como las leyes de la naturaleza, no están separados de cualquier uso de la racionalidad, no existen con independencia del ser humano. El Prof. Ramón Rodríguez García en su obra *La fundamentación formal de la ética* plantea así la cuestión: “¿hasta qué punto el deber y las leyes morales imperativas son proposiciones prácticas *a priori*, dado que suponen la naturaleza humana?”<sup>99</sup>. Encontramos la respuesta un poco más adelante: “Yo puedo deducir, dadas la ley práctica y la voluntad humana, totalmente *a priori*, sin recurrir a la experiencia, que la ley moral ha de ser para el hombre necesariamente deber, constricción”. Como sabemos, la *constricción* por parte del imperativo categórico, que es aquello en que se convierte la ley moral referida al hombre en tanto que su racionalidad está afectada por los ingredientes subjetivos de la sensibilidad, es la posibilidad que nos ofrece la experiencia de la ley de conocer nuestra libertad, pues si algo nos constriñe a actuar de una manera es porque también podríamos actuar de forma diferente. La forma en que se nos presenta el deber nos llevará a afirmar que éste “no es por lo tanto la forma que fundamenta la ley moral, sino una forma secundaria y derivada de esta, que es condicionada simplemente por la incompletud de nuestra voluntad sensiblemente afectada”<sup>100</sup>.

La importancia de esta tarea, la de determinar la posibilidad de una proposición sintética *a priori*, radica en la relación que tiene con la necesaria unidad de *apercepción del yo*. Así se expresa en la *Crítica de la razón pura* en una nota fundamental para entender el significado del yo y la conciencia que de él tenemos dentro de la experiencia posible:

Hay aquí, por tanto, una unidad sintética de lo diverso (de la conciencia) que es conocida *a priori* y que proporciona así la base de las proposiciones sintéticas *a priori* concernientes al pensar puro<sup>101</sup>.

---

<sup>99</sup> Rodríguez García, *Op. cit.*, p. 135.

<sup>100</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., Kommentar zu Immanuel Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.p. 164

<sup>101</sup> KrV, A 117.

Entender el significado del imperativo categórico pasará por entender esa relación de esta proposición con un sujeto al que se refiere, para encontrar el sentido completo de esta proposición tendremos que recabar el sentido de esa multiplicidad a la que une y entender el juego de la libertad en la síntesis de lo diverso que se presenta en la experiencia.

### **3.2. 'Prefacio'. Acerca de la pureza de la voluntad y su forma de determinación.**

Comienza Kant esta obra crítica estableciendo en el 'Prefacio' la división del conocimiento racional en conocimiento material y conocimiento formal, división que se toma de la antigua filosofía estoica. Ya hemos recordado tal clasificación en el primer capítulo. Recordemos que dentro del conocimiento racional material se establecen dos ciencias posibles según el tipo de leyes que se considere, las leyes de la naturaleza o las leyes de la libertad, objetos de estudio de la física y la ética respectivamente, ciencias que tratan de algún objeto, mientras que la lógica se aplica sólo a las leyes que rigen el conocimiento. Una vez establecida esta distinción reconocíamos una nueva división en el seno de cada una de estas ciencias materiales, pues tanto la ética como la física tienen una parte pura (la metafísica) y una parte empírica, mientras que la lógica será toda ella pura. Así pues se ha establecido una doble distinción de los conocimientos racionales, estos pueden ser materiales o formales, según a qué se apliquen; y pueden ser puros o empíricos, según cuál sea el origen del conocimiento. Ya destaqué al comienzo que existe por lo tanto la posibilidad, y la necesidad, de que las *ciencias materiales* tengan una parte *pura*. Es decir, existe la posibilidad de que tratemos acerca de un objeto de conocimiento por la mera razón, sin tener que apoyarnos en conceptos extraídos de la experiencia a los cuales se dedicaría esta misma ciencia en su modo empírico. También es posible en la ética, no tenemos que esperar a la aparición de acciones morales, pues no sabemos con seguridad si alguna vez las hubo, para poder formular los principios *a priori* de una ciencia. Incluso sin contar con la experiencia para fundar esos principios *a priori*, la realidad del ser humano en tanto que ser racional y afectado por lo sensible es tenida en cuenta para la formulación. Esto fue un problema en la *Crítica de la razón pura*, pero no tanto en la segunda *Crítica* y parece que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, ha comenzado a entender Kant que esa dificultad no ha de ser

una limitación negativa a su sistema sino una posibilidad que abre nuevos ámbitos. Esta es ni más ni menos la tesis principal del *idealismo trascendental*, el *giro copernicano* que añadió a la propuesta empírica, unos elementos universales y subjetivos que hacen posible la ciencia como un conocimiento universal y necesario.

En esta primera división, tan básica para entender el pensamiento de Kant, se esconde por lo tanto una de sus propuestas fundamentales que nos puede guiar en el estudio de cada una de sus obras. Leer sus escritos se podría convertir en una labor de rastreo para encontrar el lugar de cada uno de ellos en este esquema, lo cual no estaría exento de muchos problemas. El esquema heredado de la filosofía estoica es completo, y por eso Kant lo admite para su propia presentación, pero para su correcta comprensión y fundamentación ha de presentar además el criterio de su división<sup>102</sup>. Este principio parece explicado entre líneas a continuación, al establecer la siguiente subdivisión del conocimiento racional material. Esa división parece descansar en el tema del conocimiento, pues este se dedica a determinados objetos de la naturaleza y sus leyes:

La (filosofía natural) tiene que determinar sus leyes para la naturaleza como un objeto de la experiencia, y la (filosofía moral) para la voluntad del hombre, en tanto que es afectada por la naturaleza; las primeras ciertamente como leyes según las cuales todo sucede, las segundas como leyes según las cuales todo debe suceder<sup>103</sup>.

De todo ello podemos concluir que el conocimiento es siempre conocimiento de leyes, que la actividad racional es siempre, en ese sentido, legal en sentido amplio. Esta condición del uso de la razón es la fuente de la perplejidad que nos causa el que esta

---

<sup>102</sup> Este detalle acerca de la presencia de un principio de la división que nos explique el uso de un esquema, es tan importante que es lo que lleva a Kant a presentar una tabla de las categorías diferente a la de Aristóteles. Así lo dice en *Prolegómenos*: En el curso de una investigación de los elementos puros (que no contienen nada empírico) del conocimiento humano, logré yo, por primera vez, después de larga meditación, distinguir y separar con seguridad los conceptos elementales puros de la sensibilidad (espacio y tiempo) de los del entendimiento. Con ello quedaron excluidas de aquel registro las categorías 7ª, 8ª y 9ª. Las restantes no podían servirme para nada, pues no había ningún principio disponible según el cual pudiera ser medido en toda su extensión el entendimiento y se pudieran determinar íntegramente y con precisión todas sus funciones, de las que surgen sus conceptos puros. (*Proleg.*, IV 323).

<sup>103</sup> GMS, IV 387.



fuerte legislación de la razón a la vez sea la condición para hablar de la libertad. Además de las leyes aparece siempre también la mención a la naturaleza, como objeto ajeno a nosotros aunque se nos hace presente, o como objeto que nos puede afectar en la acción. Esa perplejidad impregna el discurso moral kantiano, como una búsqueda de los espacios adecuados para el uso racional y la aportación de la libertad. Para adelantar la interpretación propuesta creo que la *espontaneidad* y la *autonomía* son conceptos clave para entender la conjugación de ambos requisitos, *racionalidad y libertad*.

Sobre esta distinción parece ser sencillo entender por qué se afirma al final de este ‘Prefacio’ que la razón en su uso práctico puede alcanzar fácilmente una corrección que parece más difícil de alcanzar en su uso teórico. La filosofía teórica, para conocer sus leyes, ha de partir del conocimiento de la naturaleza que ya es sintético, y no es nada fuera de esa síntesis a la que hace mención<sup>104</sup>. Ya nos lo anuncia Kant en la *Crítica de la razón pura* al afirmar que los conceptos sin intuiciones son vacíos, por eso el uso teórico de la razón puede ser dialéctico. Mientras que la voluntad del hombre ejerce su actividad originaria sin referencia a nada externo, y sólo cuando queremos convertirlo en un objeto de la experiencia, debemos añadirle su componente sensible. Sin duda parece que en esa renta de la voluntad pura se encuentra lo más parecido a la actividad de un ser en el que no exista la marca de la sensibilidad, y su forma de creación racional, creación que nunca será conocida por el hombre sino en tanto que sus productos se nos den como objetos de la sensibilidad. Es en el ‘Prefacio’ a la *Fundamentación* donde encontramos la famosa afirmación:

Todo el mundo confiesa que una ley si es que ha de valer moralmente como fundamento de una obligación tiene que llevar consigo necesidad absoluta<sup>105</sup>.

Desde luego no deja de llamar la atención el alto valor en que se sitúa en este momento lo que cada uno puede llegar a afirmar respecto de la naturaleza de la ley moral, parece que quiera en este texto enmendar las afirmaciones acerca del juicio de la

---

<sup>104</sup> Cf. Rodríguez García, R., *Op. cit.*, p. 3. Este tema vuelve a hacer referencia a lo tratado anteriormente: “En el proceso de conocimiento la actividad de la razón es, tal como lo concibe el idealismo trascendental, esencialmente unificación (...). Esta unidad articulada tiene su fundamento en la estructura misma –sintética– de la razón y es, por ello, irrenunciable para la ciencia, cuya obra es”.

<sup>105</sup> GMS, IV 389.

mayoría que propuso en los *Prolegomena*; texto en el que ese sentido común queda bastante depauperado respecto del poder que adquiere en esta obra. Sin duda, esa afirmación que todo el mundo puede llegar a confesar va de la mano de la perfección del uso práctico de la razón que menciona Kant al comienzo, perfección que es relativamente fácil conseguir en el uso práctico de la razón.

A continuación afirma Kant que los mandatos que se derivan de dicha ley, no han de tener su origen en la naturaleza del hombre sino en conceptos de la razón pura. De lo que se siguen dos consecuencias, en primer lugar, el vínculo ya conocido para los lectores de Kant entre la necesidad absoluta y los conceptos de la razón pura, para entender lo cual nos habremos de remitir a la primera gran obra crítica; y en segundo lugar, que tales conceptos de la razón pura no los encontramos en el ser humano en tanto que tal (en su naturaleza compuesta de ser racional y sensible o racional y finito) sino que únicamente son válidos en tanto que ser racional. Por este tipo de afirmaciones en esta obra es por las que se acusa a Kant por haber pretendido fundar una moral para ángeles, cuando en realidad lo que está haciendo es proponer una explicación no antropocéntrica y no fundar el valor moral en la naturaleza humana sino únicamente en su vertiente racional. Los comentaristas de la *Fundamentación* Horn, Mieth y Scarano explican esta referencia a todo ser racional como un supuesto contrafáctico aportado para acentuar el significado de la necesidad en las exigencias de la filosofía moral y afirman:

Ya que la validez de las leyes se refiere sólo a todos los seres racionales capaces de obrar que podamos concebir, el conocimiento de esas leyes no puede depender de aspectos contingentes (...). Lo que es común a todos esos seres es únicamente la propiedad de ser seres racionales capaces de obrar<sup>106</sup>.

Con lo que se destaca por lo tanto, que no son leyes para todo ser racional, sino para todo ser racional que sea a su vez capaz de obrar. Quiero también dejar constancia de una de las citas que más presentes he tenido en mi investigación y en la lectura de otras obras, especialmente de la *Crítica del Juicio*. Es una cita que marca ese importante paso entre la formulación de una ley absolutamente universal y necesaria y su relación con un ser que no se conforma con la validez lógica de los principios para ponerlos en

---

<sup>106</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 157.

práctica sino que ha de encontrar en esos principios un motivo para su acción y que así se conviertan en sus máximas propias. Me parece que en el momento en que se establezca esa posibilidad se habrá dado un paso relevante en el modo en que todos los usos de la razón se unen en un interés especulativo de la misma:

La filosofía moral (...) aplicada al hombre le da, como ser racional, leyes *a priori*, las cuales desde luego, exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso a la voluntad del hombre y energía para la ejecución<sup>107</sup>.

Es tal vez una de las primeras ocasiones en las que aparece en la *Fundamentación* esa relación concreta y singular entre la moralidad, en tanto que fundada en la razón, y la propia naturaleza sensible, que es al fin y al cabo la encargada de dar cumplimiento real a la acción, la que se encarga en última instancia de mostrarnos la aplicación de la máxima en el ámbito fenoménico. Según esta cita, para que esa aplicación sea posible se ha de llevar a cabo a través de la capacidad de juzgar, no pura, sino instruida por la experiencia. Esta capacidad de juzgar que depende en su uso de la experiencia tiene dos funciones bien diferenciadas, en primer lugar propone la distinción de los casos a los que se ha de aplicar la ley y, en segundo lugar, y para mi estudio más relevante “procura *acceso a la voluntad* del hombre”. Lo que proporciona esta capacidad de juzgar es, por lo tanto, un paso del conocimiento de lo que se deba hacer en cada momento, a la efectiva puesta en marcha de lo prescrito, es decir del conocimiento teórico de la máxima a la efectiva puesta en práctica de la misma. Así lo explica Kant a renglón seguido:

Pues el hombre afectado él mismo con tantas inclinaciones, es ciertamente capaz de la idea de una razón pura práctica, pero no puede tan fácilmente hacerla eficaz in concreto en su modo de vida<sup>108</sup>.

La metafísica de las costumbres sería necesaria porque el conocimiento que nos pueda proporcionar nos guiaría en nuestro modo de actuar, “nuestras costumbres

---

<sup>107</sup> GMS, IV 389.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

permanecen sometidas a todo tipo de corrupción mientras falte ese hilo conductor”<sup>109</sup>. Y de esta afirmación se da el salto a lo que será una de las propuestas más conocidas, glosadas y citadas de la *Fundamentación*. Una vez que conozcamos la formulación de la ley y contemos con la ayuda del juicio aguzado por la experiencia, no actuaremos solo en conformidad a la ley moral (*dem sittlichen Gesetze gemäss*), sino *por mor de la misma* (*um desselben willen*). Esta es precisamente la propuesta que evita de lleno la posibilidad del intelectualismo moral por parte de Kant. El mero hecho de conocer la ley no nos lleva a su puesta en práctica, debemos contar con otros ingredientes para que así ocurra. El resultado de la investigación de la metafísica de las costumbres nos ofrecerá por lo tanto un motivo de obrar, lo que llama de nuevo a esa necesidad que tiene el ser afectado empíricamente de encontrar un motivo para la acción.

El estudio de esta propuesta me interesa además para abrir un vínculo entre esta primera obra crítica dedicada a la moral y la *Crítica del Juicio*. Esta problemática que Kant está intentando resolver había aparecido ya en la obra de Christian Wolff. El siguiente extracto es comentado por el profesor R. Brandt en su ensayo *Immanuel Kant – Was bleibt?*, en el capítulo dedicado a la posibilidad del mal como producto de una libre elección. Lo que según C. Wolff nos lleva a la acción moral es una determinación natural por parte de la sensibilidad, por lo que la libertad de la voluntad queda en peligro:

Ya que sin embargo el ser humano está determinado por medio de la naturaleza a desear lo bueno y repudiar lo malo, el bien interno es un motivo determinante para poner en práctica ciertas acciones y el odio íntimo un motivo determinante para evitar ciertas acciones. Así se crea por lo tanto la obligación natural, y la inclinación a las acciones de la que he hablado toma la forma de una ley dada por la propia naturaleza. La facultad humana de desear está determinada universalmente a desear lo bueno, y la facultad de aborrecer, a aborrecer lo malo<sup>110</sup>.

Esta explicación deja establecida la posibilidad lógica de la acción mala moralmente, sin embargo la solución no parece satisfacer a Kant, pues una capacidad de

---

<sup>109</sup> GMS, IV 390.

<sup>110</sup> C. Wolff *apud* Brandt R., *Immanuel Kant- Was bleibt?*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010. p. 72.

desear determinada de tal forma por los objetos que se le presentan no deja cabida a la libertad. Kant propone otra solución, que parece asentar con un sólido fundamento el significado de la acción moral, y cambia el sistema para recuperar de la propuesta de Wolff, la garantía de la libertad para la acción moral. Sin embargo ha de encarar una gran pérdida a la que parece no mostró tanta atención, la posibilidad de explicar la acción mala moralmente. La solución para explicar el fundamento de determinación en la *Fundamentación* parece pasar por una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, pero siendo el malvado astuto ¿no se podría él también beneficiar de la experiencia del juicio? En la *Crítica de la razón práctica* veremos cómo Kant distingue entre el libre albedrío y la voluntad. La ley de la última nunca puede ser contraria a la libertad y a la ley moral, mientras que la primera, anclada en una naturaleza sensible parece ser más responsable de elegir al fin no ya leyes sino máximas para determinar nuestra acción<sup>111</sup>. Ya no nos encontramos ante el problema del paso del *ser* al *deber ser* sino al revés, debemos hacer posible el paso del deber ser al ser y con ello demostraríamos que la razón pura puede ser práctica.

Volvamos al ‘Prefacio’ de la *Fundamentación*. No quiero dejar de hacer referencia a esa reivindicación kantiana de que cualquier crítica a la razón pura práctica deberá presentar su unidad con la razón especulativa, condición que como veremos, ha marcado las múltiples lecturas e interpretaciones de la obra de Kant. Esta afirmación no nos puede hacer caer en la acusación de contradicción al afirmar dos usos diferentes cuando reivindica una unidad de la razón, es en el fundamento donde hemos de encontrar la unidad, las aplicaciones que podamos hacer de la razón siempre afectada por la naturaleza sensible del hombre, es una cuestión a parte de la necesaria unidad del origen. La intención de Kant en esta obra es clara: “la búsqueda y el establecimiento del principio supremo de la moralidad”<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Cf. Brandt, R. *Op.cit.* pp. 77-80.

<sup>112</sup> GMS, IV 392.

### 3.3. Lectura de la obra ‘Primera sección’

#### 3.3.1. La buena voluntad

Desde el comienzo de la ‘Primera sección’ se observa la dificultad de adaptar la necesidad de tratar una voluntad cuyo principio *a priori* no quiere confundirse con una determinación empírica de la voluntad, pero que en su aplicación inevitablemente se ve imbuida en el mundo de las circunstancias particulares, de los datos de la experiencia, de los deseos del agente que ha de aplicar los principios de la acción a situaciones concretas. Y además no quiere evitar Kant hablar sobre la felicidad en una obra dedicada a la acción moral, felicidad que es fin propio de todo ser racional y sensible, y a la que habrá de encontrar un lugar propio en estos escritos. De momento, al final del primer párrafo de la ‘Primera sección’ encontramos la mención a la *dignidad de ser feliz*, esta dignidad es algo totalmente diferente a buscar la felicidad por la felicidad misma, aunque de esa diferencia nunca podemos estar seguros de que se vea reflejada en la verdadera determinación de nuestras acciones.

En la *Crítica de la razón práctica*, el estudio de cómo la voluntad pueda ser determinada y movida a obrar por una ley, es un tema relevante desde el comienzo, aunque expresado con una fórmula que en principio podría hacernos pensar que se está tratando otra cuestión. Nada más comenzar el ‘Prefacio’ nos dice Kant que se propone estudiar si hay algo así como una *razón pura práctica*. Es en la ‘Deducción de los principios de la razón pura práctica’ donde podemos leer el significado de esta expresión:

Esta analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuenta es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento empírico<sup>113</sup>.

Esta razón pura práctica es precisamente la razón que por medio de sus principios nos mueve a obrar. El comentario de L. W. Beck en su obra *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, profundiza y se centra también en este tema, especialmente en los capítulos X-XII, y por ello lo he tomado como guía para mi lectura. La unidad entre las dos críticas se ha de entender por lo que se refiere al uso de

---

<sup>113</sup> KpV, V 42.

la razón especulativa, y no tanto por lo que la razón teórica nos ofrece para su uso práctico. Precisamente con el uso práctico está más íntimamente relacionado el planteamiento especulativo de la razón, pues la ciencia puede encontrar una satisfacción en sí misma, pero la razón práctica no puede exigir si no nos abre la perspectiva de buscar más allá de ella.

La ‘Primera Sección’ de la *Fundamentación* comienza con la famosa afirmación acerca de qué sea la *buena voluntad*, que tratará de ser esclarecida a lo largo de la obra:

En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad<sup>114</sup>.

Ya sabemos que es un comienzo abrupto el que nos propone Kant para esta ‘Primera sección’, más propio de la conclusión de la obra que del inicio de la investigación. Este comienzo es como se dice en el estudio de la obra de Horn, Mieth y Scarano, ya problemático en el momento en que no sabemos exactamente a qué pregunta sistemática se intenta dar una respuesta. Esta pregunta podría ser algo así como ‘¿Qué es bueno sin límites?’, pero la respuesta, reformulada en estos términos, ‘Bueno sin límites es algo exactamente cuándo es una buena voluntad’, según los comentadores referidos, se resuelve sólo parcialmente en el momento en que la palabra *bueno* se repite en la pregunta y en la respuesta<sup>115</sup>. Paton afirma que este comienzo es incluso dramático<sup>116</sup>, teniendo en cuenta el método analítico que ha sido anunciado para este estudio, siendo esa forma de análisis explicada en los *Prolegómenos*<sup>117</sup>, parece muy

---

<sup>114</sup> GMS, IV 393.

<sup>115</sup> Cf. Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p.165.

<sup>116</sup> Cf. Paton, *The categorical imperative*, p. 34.

<sup>117</sup> En una nota a pie de página de los *Prolegómenos* nos aclara Kant ese método que propone para el estudio de la *Fundamentación* en el último párrafo del ‘Prefacio’. Allí nos dice que partirá analíticamente desde el conocimiento ordinario a la determinación del principio supremo del mismo y volverá sintéticamente del principio y sus fuentes al conocimiento ordinario. (Cf. GMS, 392). En los *Prolegómenos* advierte la diferencia entre el significado de los juicios analíticos y sintéticos, cuyo significado es explicado en ese escrito de una manera clara y concisa, muy escolar, y dice: “El método analítico, en la medida en que es opuesto al sintético, es algo completamente diferente de un conjunto de proposiciones analíticas; significa solamente que se parte de lo buscado como si fuera dado, y se asciende a las condiciones, sólo bajo las

arriesgado suponer que tal afirmación pueda ser realizada por el *juicio moral ordinario*, nos encontramos ante la misma perplejidad que nos producía en el ‘Prefacio’ de la obra el hecho de que “todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente (...) tiene que llevar consigo necesidad absoluta”<sup>118</sup>. El decir que la voluntad es lo único que puede ser considerado sin restricción como bueno, parece más bien aquella conclusión a la que nos dirige nuestra lectura de una obra que busca el principio supremo de la moralidad, que una convicción que pueda ser expresada por el hombre común, aunque este la tenga siempre presente si bien no la conoce expresamente.

Las líneas siguientes de esta ‘Primera sección’ parecen querer demarcar el ámbito de esta buena voluntad frente a otros bienes, que no lo son sin embargo en cualquier contexto que se presenten. Curioso es en este sentido que el *entendimiento* y la *capacidad de juzgar*, esos talentos del espíritu que han ocupado ya a Kant en su primera obra crítica y que le ocuparán en su tercera gran obra, sean puestos en este comienzo por debajo del uso que la voluntad pueda hacer de ellos. Dado que será tarea de la razón el crear una buena voluntad, parece que podemos referirnos a un orden jerárquico de estas capacidades humanas: el entendimiento y el juicio podrían ser ordenados a actuar según la voluntad, mientras que la bondad de ésta sería la tarea o fin propio de la razón. Por lo que la *razón* ocuparía una posición suprema a la que se subordinaría el uso adecuado de la voluntad (que sería su carácter peculiar), y por debajo de esta voluntad encontramos todavía entendimiento y juicio.

Para delimitar qué sea la voluntad, como si no supiéramos aún que es ella la que puede ser buena sin restricciones, Kant va eliminando de su enfoque todo aquello que puede ser bueno de forma condicionada o con un valor subordinado. Este primer párrafo que ha empezado de forma tan tajante sigue enumerando una serie de bienes acerca de cuyo tratamiento quiero presentar un comentario etimológico. En el texto alemán

---

cuales ello sería posible. En este método de exposición se sirve uno con frecuencia de proposiciones puramente sintéticas, de lo cual se puede ver un ejemplo en el análisis matemático, y podría llamarse mejor método regresivo, para distinguirlo del sintético o progresivo”. (*Proleg.*, IV 276, nota)

<sup>118</sup> GMS, IV 389.



apreciamos una singular relación entre varios términos que parece perdida en la traducción. Los *dones de la fortuna* son los ‘*Glücksgaben*’, y sin duda ese término, *Glück*, tiene un significado muy relevante, es nuestra suerte, aquello que nos llega sin haberlo trabajado, sin esfuerzo y que no podemos controlar. Entre los dones de la fortuna podemos contar el poder, la riqueza y la honra, incluso la salud, el bienestar y la satisfacción con el propio estado, unidos estos bajo el nombre de felicidad. Esta felicidad es la ‘*Glückseligkeit*’; creo relevante marcar su relación con el término usado por Kant para hacer referencia a los bienes de la fortuna (los ‘*Glücksgaben*’), parece claro que estos bienes tienen un carácter aleatorio, no los podemos controlar con la razón. Podemos favorecerlos pero no garantizar su presencia por mucho que controlemos el modo de proceder y de ser determinada la razón en el obrar. Para entenderlo me parece relevante llamar la atención sobre la traducción común del término *Glück*, suerte. Inevitablemente estará esta explicación presente cuando Kant afirme que la felicidad es un ideal de la imaginación y que por ello no podemos ofrecer un concepto determinado de la misma, podríamos añadir que en tanto que su contenido es azaroso no podemos controlar su limitación a un concepto determinado. Nos lo dice un poco más adelante en esta ‘Primera sección’:

En esta idea (la felicidad) se reúnen en una suma todas las inclinaciones. Sólo que la prescripción de la felicidad está constituida la más de las veces de tal modo que hace gran quebranto a algunas inclinaciones, y, sin embargo, el hombre no se puede hacer un concepto determinado y seguro de la suma de la satisfacción de todas bajo el nombre de felicidad<sup>119</sup>.

Esa suerte, continúa Kant diciendo, ha de estar ordenada a fines, fines universales, que quedan de inmediato vinculados a la declaración de que el ser racional y sensible necesita un motivo para la acción. Nos encontramos ante una de las citas que deja entrever al comienzo de la obra esta necesaria suposición de un motivo del obrar:

Los dones de la fortuna (...) dan aliento, y a través de ello frecuentemente también arrogancia, si no está presente una buena voluntad que rectifique y haga universalmente conforme a fines el influjo de los mismos sobre el ánimo<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> GMS, IV 399.

<sup>120</sup> GMS, IV 393.

Aparece aquí esa compleja expresión *universalmente conforme a fines*, pero por ahora quiero solo llamar la atención de que ésta, no debe ocultar la no menos importante consideración de que estos influyen en el ánimo, y así ha de ser, si algo nos ha de mover a la acción.

Combinando todos los elementos mencionados podremos llegar a decir que el carácter de la voluntad que la hace buena hará uso de los dones de la naturaleza y de la fortuna conformándolos a *fines universales* de la razón. Y en todo ello radica la *dignidad de ser feliz*, no por lo tanto en conformar los dones a fines particulares o dados por la naturaleza humana (es decir para uno o para todos los hombres) sino fines válidos para todo ser racional. Es por ello que no se garantiza la felicidad particular sino la dignidad de conseguirla (*die Würdigkeit Glücklich zu sein*).

Unas líneas más adelante vuelve a hacer referencia Kant a esos fines, que podemos encontrar en toda acción propia de un ser con voluntad que determina la acción<sup>121</sup>. Hemos visto que la buena voluntad adecuará los dones del entendimiento y la fortuna a unos fines universales, pero además toda acción tiene unos *fines particulares*. Todo acto que llevemos a cabo tendrá un propósito particular pero este fin, que no puede ser universalizable, no determina la moralidad de la acción. No es la consecución de los fines particulares, ni la aptitud para ello, lo que determina el valor de la voluntad, sino el *querer* mismo de la razón. Será por lo tanto de una importancia singular el perfilar el significado preciso de los fines de la razón, pues si bien la voluntad no es buena por lo que realice, es decir por lo que se proponga, sí es cierto que la presencia de los fines adecuados a la razón, y en última instancia la teleología racional de la misma, es la clave para la interpretación de qué signifique una voluntad buena en sí misma. Kant pasa en dos párrafos de exigir que el principio que determine a la razón actúe universalmente conforme a fines (*allgemein-zweckmässig*), a afirmar que:

---

<sup>121</sup> Para un estudio pormenorizado del funcionamiento de la voluntad y del modo en que los fines particulares nos pueden llevar a la acción ver: Rodríguez García, R. *Op. cit.*, Cap. II, 'La psicología kantiana de la volición'.

La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su actitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena por sí<sup>122</sup>.

La *utilidad* es desterrada en la consideración acerca del valor de la voluntad. Por lo que desde este momento hemos de tener claro que el valor de la acción reside en su fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*), el estudio de lo cual pasará a continuación por la explicación del término deber, y la forma en que lo conocemos, por el análisis y comprensión de las acciones conformes a él y por la introducción del término *respeto*. Una vez que se ha introducido el problema de la finalidad y que se va mostrando la necesidad de aclarar qué significado tenga la consideración teleológica en relación a la razón práctica, nos encontramos con uno de los textos más relevantes para entender el *fin propio del hombre*. Como he comentado parecería que el principio de la ‘Primera sección’ es una conclusión de toda una reflexión, una respuesta a una pregunta que hubiera sido planteada al comienzo de la obra, pregunta para la que propongo esta formulación, frente a la propuesta de Horn, Mieth y Scarano: ‘¿Cuál es el fin propio del hombre?’ La respuesta puede ser reformulada y diría algo como: “el fin propio del hombre es una buena voluntad, pues en ningún lugar del mundo, pero tampoco si quiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad”. Sin embargo, si al comienzo nos hubiera introducido Kant además el término finalidad nos quejaríamos no sólo por encontrarnos ante una afirmación tajante, sino también oscura. Para llegar a esa conclusión que abre la ‘Primera sección’ tenemos que pasar por el gran texto que nos presenta la *teleología* referida al hombre y a su naturaleza:

En las disposiciones naturales de un ser organizado, esto es, preparado con arreglo a fines para la vida, admitimos como principio que no podemos encontrar en el mismo otro instrumento para un fin que el que sea el más conveniente para el mismo y más adecuado a él.<sup>123</sup>

Partimos de un hecho desde el cual se establece el resto de la argumentación, el hombre es un *ser organizado*, es decir, ordenado a fines, como parece serlo toda la naturaleza, esta era el principio del que carecíamos para encontrar el sentido completo

---

<sup>122</sup> GMS, IV 394.

<sup>123</sup> GMS, IV 395.

de la afirmación que abría la ‘Primera sección’. Admitimos además que la naturaleza ofrece a cada ser ordenado a fines el medio más adecuado para conseguirlos. Por así decirlo, esta afirmación sería un segundo hecho del que parte la propuesta kantiana y todavía encontramos un tercer presupuesto, el medio del que se vale el hombre para llevar a cabo su fin propio, que todavía no conocemos, es la razón. Pues parece claro que aquello que caracteriza al ser humano frente al resto de la naturaleza, es decir el uso de la razón, tendrá también que ser la disposición adecuada para encontrar el fin propio de lo que nos hace humanos. Y con estos supuestos continúa ahora Kant diciendo<sup>124</sup>:

Ahora bien, si en un ser que tiene razón y una voluntad, su conservación, su bienandanza, en una palabra, su felicidad fuese el auténtico fin de la naturaleza, ella habría tomado muy mal su acuerdo al escoger a la razón de la criatura como realizadora de este su propósito. Pues todas las acciones (...) hubiesen podido serle señaladas mucho más exactamente por instinto<sup>125</sup>.

Según podemos leer, ni la mera conservación, ni la felicidad son fines adecuados al uso de la razón, pues el instinto sería un medio más adecuado para conseguirlos. Este es de nuevo uno de los pasajes que encontraremos citados en las críticas a un supuesto *rigorismo* de la propuesta moral kantiana. Solo tendremos que dejar claro en este momento que Kant no está desdeñando ni anulando la búsqueda de la felicidad en el hombre, no dice que no debemos perseguirla. Lo único que dice es que esa felicidad no será el *fin propio del hombre* según sus capacidades. Para dilucidar el uso propio de la razón concluye así Kant su reflexión:

Pero no obstante, sin embargo, nos está concedida razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener influjo sobre la voluntad, tenemos que el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una voluntad buena no acaso como medio en otro respecto, sino en sí misma<sup>126</sup>.

En este momento se distingue el uso práctico de la razón y lo qué sea la propia voluntad, en otros textos como veremos aparecerán como una y la misma cosa. Esa razón que influye en la voluntad, la convierte en una buena voluntad. Podríamos pensar que aquí Kant olvida esa alusión a la que antes nos hemos referido de los seres

---

<sup>124</sup> La interpretación propuesta es deudora de la lectura de Paton, H.J., *Op.cit.*, p. 44.

<sup>125</sup> GMS, IV 395.

<sup>126</sup> GMS, IV 396.

racionales como un grupo que incluye pero no se restringe al hombre. ¿Será en cualquier ser racional la razón el origen de una buena voluntad? No, sólo en el ser que además de estar afectado por la razón podría seguir los dictados de lo sensible como es el ser humano. En el ser que es meramente racional, la voluntad es por sí buena, en ese ser efectivamente la voluntad y la razón no pueden distinguirse. Y en contra precisamente de ese rigorismo al que acabo de hacer mención, afirma Kant lo siguiente:

Esta voluntad, por tanto, no puede lícitamente ser el único ni todo el bien, ciertamente, pero tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aún para todo anhelo de felicidad<sup>127</sup>.

Es más, se reconoce que la *felicidad* es el segundo de los fines a los que hemos de dirigir nuestra acción, y que incluso la consecución de la buena voluntad como personas nos llevará a una especie de *satisfacción de la razón*, por el cumplimiento de un fin propio a ella. Es por este comentario que luego tendremos que prestar atención al lugar adecuado del *sentimiento moral* en la obra kantiana. Después de presentar la clasificación de las acciones según su fundamento de determinación, incluso se afirma que asegurar la propia felicidad es un deber, aunque no como fin en sí mismo, sino como una garantía para no infringir los deberes que la razón nos impone, y a pesar de que no nos podemos hacer un concepto seguro de qué signifique la felicidad.

Parece que ya tenemos más claro el campo de estudio ante el que nos encontramos. Kant ha ido mostrando qué significado toma en su obra el término voluntad y cómo esta ha de ser para poder ser considerada como buena. En esto no podemos dejar de advertir que estas páginas cumplen también una labor clave en la lectura, su estudio esconde un diccionario de los términos más relevantes. El siguiente término a tratar es el de *deber*, acerca del cual leemos:

El concepto del deber contiene el de una buena voluntad, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin que, ni mucho menos, lo oculten y hagan irreconocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente<sup>128</sup>.

---

<sup>127</sup> GMS, IV 396.

<sup>128</sup> GMS, IV 397.

### 3.3.2. El término deber

Lo más claro es entonces comenzar diciendo que el término deber es más amplio que el de una buena voluntad. Las restricciones a las que se hace mención hacen claramente referencia a que sólo en un ser racional que tiene además la capacidad de obrar y de ser influido por motivos sensibles podemos hallar el concepto de *deber*. Para un ser tal los principios universales de la moralidad no se convierten inmediatamente en máximas de la acción, pues hay un componente subjetivo que ha de ser tenido en cuenta y ha de ser superada su posible oposición. El deber no se presenta por lo tanto en una *voluntad santa* y por ello cabría preguntarse si esta voluntad que podríamos pensar aunque no conocer, habría de ser llamada buena voluntad. Una primera respuesta podría ser que efectivamente esa sería una *buena voluntad* en sentido absoluto, pues el valor de la voluntad no se expresa por lo que se consiga con la acción sino por el principio del obrar, por su fundamento de determinación. Indudablemente el principio de la moralidad es el que está determinando también a esa voluntad santa. Por lo que si una voluntad tal es determinada por el principio universal del obrar, tendríamos que declararla como absolutamente buena. Dicho de otra forma, la bondad no dependería de la capacidad de superar obstáculos en forma de motivaciones sensibles, sino en el principio que determine nuestro obrar.

Una segunda respuesta podría también llevarnos a considerar que una buena voluntad es denominada como tal porque también podría ser mala, o porque podría ser determinada por otro principio de acción de valor meramente individual y no universal. La *voluntad santa* no puede ser más que santa, y sólo sería buena en tanto que usáramos para hablar de ella un lenguaje más propio de la consideración antropológica del obrar. Nos faltan las palabras para hablar de esa voluntad, que no podemos conocer sino sólo pensar, sólo así podemos caracterizarla como buena, pues de otra forma sería absurdo ponerle un adjetivo a una voluntad que no puede ser más que buena. El deber sólo se dice del ser que, si bien puede actuar según principios de la moralidad, también puede hacerlo según una *motivación empírica* o siguiendo fines egoístas para su acción, pero encuentra alguna razón para adoptar ese principio universal como máxima propia.

Para intentar comprender los diversos modos en que se presenta el deber, se realiza un análisis de acciones conformes a él. Para todo esquema, como nos decía Kant en el 'Prefacio' al presentar la división de todo conocimiento posible, hemos de encontrar un criterio de división del mismo. En este caso la división parece responder a la cuestión ¿qué nos mueve a la acción? En una apreciación que puede pasar sin importancia nos señala que no tendrá en cuenta las *acciones contrarias al deber*, pues éstas no pueden suceder por deber. Este tipo de acciones no ha recibido un especial interés en los estudios interpretativos de la obra, tal vez sencillamente no nos aporten tanto como las siguientes y en las que merece más la pena detenerse, pero no quiero dejar de apuntar la posibilidad de que una acción contraria al deber haya podido ser realizar por deber, en tanto que el sujeto haya confundido cuál era este, ¿no es esto de nuevo un guiño al intelectualismo moral que estamos tratando de evitar? Según los comentaristas Horn, Mieth y Scarano, que plantean esta misma cuestión dejándola sin resolver según Kant no se puede uno confundir en un sentido abstracto sobre su deber.

En el uso práctico de la razón se puede llegar a conseguir una gran perfección en la puesta en práctica de los principios que nos dicta la voluntad. Dada esa facilidad parece que no es desmesurado afirmar lo que estos comentaristas sugieren, que según Kant es imposible equivocarse acerca de los verdaderos deberes de la razón. Podríamos explicarlo así: a una determinada acción nos mueve como motivo determinante (*Bestimmungsgrund*) o bien, un determinado influjo de los sentidos, un apetito o deseo, entonces nos hemos dejado llevar por nuestra naturaleza sensible; o bien, por el reconocimiento del deber, por el influjo que la razón práctica ejerce en nuestra voluntad. Si obramos *conforme al deber* podemos obrar por causa de ese influjo que hace que nuestra voluntad esté ordenada a *finés universales* y entonces nunca erramos, o por causa del influjo ejercido por la *sensibilidad* a la que respondemos con deseos e inclinaciones. Puede que casualmente esta segunda posibilidad coincida con las propuestas de una racionalidad universal por lo que atañe a las acciones a realizar, pero esa coincidencia es contingente. Si obramos *contra el deber* nunca puede ser por causa del deber, el deber no engaña, son los sentidos y el juicio que hacemos acerca de ellos los que propiamente nos pueden engañar. Ya al comentar el 'Prefacio' indiqué un pasaje que me ha acompañado siempre en mi lectura, y que aleja a estas propuestas de las del *intelectualismo moral*. El hecho de conocer el principio universal del obrar no

hace que este se asegure el influjo sobre mi voluntad, es necesario para dar el salto, todavía un *juicio aguzado por la experiencia* para procurar influjo en la voluntad.

Entre las acciones posibles a investigar, Kant elige aquellas en las que se pueda distinguir mejor el motivo por el que se obra, por eso deja primero de lado las acciones conformes al deber y hacia las que no sentimos inclinación inmediata pero sí mediata, en este tipo de acciones se reconoce claramente que la *inclinación mediata* funciona como fundamento de determinación de la voluntad, es el caso de decir la verdad por interés y no por la verdad en sí misma. Este tipo de acciones no tienen un valor moral, pues en el momento en que cambie nuestro interés también cambiará nuestra relación con la acción realizada, se basan por lo tanto en un vínculo contingente. Un segundo tipo de acciones son las que se presentan como *conformes al deber* y además sentimos una *inclinación inmediata* a ellas. Sentir una inclinación inmediata a ellas podría entenderse como un sentir placer por la realización de la acción misma, o por el resultado que inmediatamente se obtiene. En este caso el fundamento de determinación no es tan sencillo de definir, es por ejemplo el caso de la acción de la limosna cuando se realiza por una inclinación inmediata como la compasión. Según Paton la posibilidad de confusión en ambas acciones se da porque al actuar por mor del deber y al actuar por inclinación inmediata no buscamos algo más allá de la acción misma, por ello para estar seguros de juzgar el valor de las acciones realizadas por mor del deber, se pide retirar la inclinación inmediata y evaluar después tal acción<sup>129</sup>. Kant expone que ese sentimiento no es el que ofrece valor moral a la acción sino que ha de ser un principio racional el que guíe nuestra acción. El ejemplo ofrecido aquí por Kant es el de la persona que ha perdido todo interés (inclinación inmediata) en la vida y sin embargo rechaza la posibilidad del suicidio porque sabe que es una *obligación moral* conservar la vida. La razón que puede ofrecer Kant para justificar esta categorización es que tal vez la inclinación inmediata pueda, a pesar de las apariencias, variar según las circunstancias, así como el hombre puede perder todo interés en su propia vida, tal vez el filántropo puede perder todo su interés en ayudar a los demás, las inclinaciones no son fiables como fundamentos de determinación.

---

<sup>129</sup> Cf. Paton, H.J., *Op. cit.*, p. 47.



Una vez analizadas las acciones y sus posibles razones de determinación se da por terminada la explicación de qué sea el deber, segundo gran concepto que después del de ‘voluntad’ se explica en la ‘Primera sección’. Nos hemos encontrado con uno de los pocos pasajes de las obras críticas en que se saca partido del análisis de ejemplos cotidianos para acercarnos al concepto a delimitar y sin duda, el entender el fundamento de determinación de las acciones nos ayudará a llevar a cabo la clasificación moral de las mismas.

### 3.3.3. Segunda y tercera proposiciones

Una vez entendido el significado del *deber* nos encontramos con lo que Kant llamar la ‘Segunda proposición’. Evidentemente lo que nos preguntamos es dónde se encuentra la primera proposición, acerca de lo cual se han escrito diversas propuestas<sup>130</sup>. Esta segunda proposición tirando del hilo acerca del deber afirma:

Una acción por deber tiene su valor moral no en el propósito que vaya a ser alcanzado por medio de ella, sino en el máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del principio del querer según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear<sup>131</sup>.

Esta proposición viene a indicar que sólo en el principio de la voluntad puede residir el *valor de la acción*. Y que este tipo de determinación es lo que denominamos una *determinación formal* de la voluntad. La máxima es definida como el principio subjetivo del querer, es decir como aquello que realmente nos está moviendo a obrar y que en su perfección máxima se solaparía con la ley moral práctica si la razón

---

<sup>130</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 185. En esta obra se ofrecen tres propuestas para encontrar esa primera proposición: a) podría ser la primera frase de la ‘Primera sección’ (GMS, IV, 393); b) teniendo en cuenta que Kant dice que la tercera proposición se sigue de las dos anteriores Schönecker y Wood proponen formularla en estos términos: “una acción por deber es una acción por respeto por la ley” (lo cual no deja de resultar chocante pues el momento del respeto todavía no ha sido introducido sino que es definido en la tercera proposición, ¿Cómo podríamos entender la primera proposición con un término que todavía no se ha introducido?); c) la tercera propuesta sería la referida al deber: “el concepto del deber contiene el concepto de una buena voluntad bajo ciertas restricciones”.

<sup>131</sup> GMS, IV 399.

indefectiblemente nos llevase siempre a obrar de forma inmediata; recordemos que si ese influjo se produjera nunca nos encontraríamos con el término del deber, sino que contaríamos con una voluntad santa. Así mismo, en esta segunda proposición se identifican máxima y principio del querer en el cual reside el valor de la voluntad. Insisto por lo tanto en que la ley y su representación, que es el modo que tenemos de conocerla, es el fundamento de determinación de la voluntad, pero una cosa es el fundamento y otra muy diferente será el motivo que realmente nos lleve a obrar, ese motivo será el *respeto* por la ley moral.

Inmediatamente encontramos la tercera proposición. Esa tercera proposición salta de lleno al terreno de la acción que se muestra, de la acción concreta que se da en el campo fenoménico. A continuación propondré como el respeto, a modo de intuición *a priori* de la moral, se convierte en condición de posibilidad de la acción conforme a fines universales, al igual que las categorías deducidas de las funciones posibles del juicio eran las condiciones de la espontaneidad del entendimiento:

El deber es la necesidad de una acción por respeto por la ley<sup>132</sup>.

La mención e introducción del *respeto*, ese oscuro sentimiento del que fue acusado Kant como un subterfugio que podría echar al traste toda su teoría, es propuesto como principio subjetivo de determinación, frente a la ley como principio objetivo. *Subjetivo* porque el ser humano sujeto de esta determinación es afectado por otras posibles influencias, porque su voluntad no es solo racional sino también sensible, y a pesar de ello esta determinación subjetiva puede exigir universalidad en su condición de posibilidad. El principio objetivo, la representación de la ley, lo determina como a cualquier ser racional, el principio subjetivo lo determina en tanto que humano, y por lo tanto patológicamente afectado. Acerca del peso del respeto en la exposición de su teoría moral encontramos la famosa nota a pie de página que explica que este sentimiento sólo es posible una vez que hayamos reconocido el valor incondicionado de la ley, sólo habiendo llevado a cabo tal reconocimiento podremos reconocer un respeto ante tal principio de determinación:

---

<sup>132</sup> GMS, IV 400.

Significa meramente la consciencia de la subordinación de mi voluntad bajo una ley sin mediación de otros influjos de mi sentido<sup>133</sup>.

En esa nota se introducen una serie de indicativos de este respeto, entre ellos el citado “sin mediación de otros influjos de mis sentidos”, que me llevan a interpretar más adelante ese respeto como una condición de posibilidad de la moralidad y en ese sentido como una *intuición a priori* que nos permite acercarnos al fenómeno moral. También se dice de él por ejemplo que es un “sentimiento autoproducido por un concepto de la razón”, y este origen puro me lleva a pensar en esa comparación con las intuiciones puras de la sensibilidad. Es cierto que parece que este sentimiento pudiera ser posterior a la presencia de la ley en mí. Pero la ley está ya en nosotros pues es un principio *a priori* y por lo tanto la posibilidad de reconocerla estará también *a priori* en nosotros.

Todavía en esta ‘Primera sección’, nos encontramos con una expresión que ahonda en esta interpretación. Vuelve a aparecer el tema del respeto y entonces se dice que es una estimación que nada tiene que ver con la posible estimación que tengamos de los objetos de los sentidos y que “la necesidad de mis acciones por respeto puro por la ley práctica es lo que constituye el deber”<sup>134</sup>. De esta afirmación hemos de considerar dos notas, en primer lugar la llamada a la *necesidad*, sabemos que el influjo de los sentidos, ni por lo que atañe al conocimiento, ni por los objetos que se presentan a nuestra inclinación, nos puede presentar una realidad necesaria. En segundo lugar el respeto es aquí calificado como *puro* (*Handlungen aus reiner Achtung*); recordemos que en la *Crítica de la razón pura*, puro es aquello *a priori* que además no tiene ninguna mezcla con lo empírico.

Si hemos encontrado que esa ley puede ejercer un influjo en la voluntad que la determina a obrar, si ese respeto como el sentimiento que necesita una voluntad también empíricamente afectada, cumple el papel de dar realidad al principio del obrar, ¿para qué necesitaríamos esa facultad de juzgar aguzada por la experiencia? ¿Qué relación guardan *respeto* y *capacidad de juzgar* en tanto que parece que consiguen lo mismo: convertir a la ley objetiva en fundamento subjetivo de determinación de la voluntad?

---

<sup>133</sup> GMS, IV 401, nota.

<sup>134</sup> GMS, IV 403.

Así pues sólo el fundamento de determinación de la voluntad es lo que otorga el valor moral a la acción. El fundamento de determinación de la voluntad es la representación de la ley. Vemos de nuevo que es en la capacidad de producir de nuestro entendimiento, en la espontaneidad del mismo, donde se encuentra la condición de todo este sistema de moralidad. Es la razón la que produce sus leyes, y sólo en tanto que las conocemos pasan a ser principios de la moralidad. Por eso cuando Kant dice que “ninguna otra cosa que la representación de la ley en sí misma (...) es el fundamento de determinación de la voluntad”, no podemos interpretar ese ‘en sí misma’ como referida a la ley, sino a la propia representación, pues la ley, más allá de la representación, no tiene en sí ningún sentido.

#### **3.3.4. El enunciado de la ley**

Pasa a continuación Kant a establecer ante qué tipo de ley nos encontramos. Parece que lo primero que dice de ella es un tanto oscuro. Despojada de todo objeto, la ley no es sino la *universal conformidad a la ley de las acciones en general*<sup>135</sup>, es decir la legalidad de las acciones es lo exigido a nuestra voluntad. Esto podría parecer una petición de principio, pues en la búsqueda de la ley que ha de determinar a la voluntad nos dice que Kant que esa ley es la legalidad, ¿pero cómo va a ser algo conforme a una ley que todavía no conocemos? Hemos de fijarnos para salir de este atolladero en esa primera presentación del *imperativo categórico* en la siguiente afirmación:

Nunca debo proceder más que de modo que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal<sup>136</sup>.

Veremos más adelante el significado de las diversas fórmulas del imperativo categórico, de esta primera enunciación me gustaría destacar la necesidad de que esa máxima que determina nuestra acción haya de poder ser universal, sin duda la más representativa exigencia de la propuesta kantiana, pero no menos importante en mi lectura es el rasgo de que esta máxima haya de poder ser querida, introduciendo con esta

---

<sup>135</sup> GMS, IV 402.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

mención al *poder querer* una llamada a la espontaneidad de la voluntad que otorga actividad y autonomía ya al sujeto de la acción.

Vamos a usar este criterio para estudiar el ejemplo de la mentira. ¿Es prudente o conforme al deber hacer una promesa falsa? La explicación con la que normalmente se despacha la resolución de este conflicto se centra más en la imposibilidad de la universalidad de la mentira, lo cual no es más que un *argumento lógico* que sin duda funciona en este caso: si todo ser racional se decidiera a hablar según la base de que puedo mentir cuando el cálculo de las consecuencias así me lo muestre como favorable (lo que podría ser caracterizado como un comportamiento prudente según las consecuencias), no habría ni tan siquiera comunicación posible, promesas dice Kant, pero en sentido extenso toda comunicación es una promesa de veracidad en lo que se dice. Hay sin embargo otros argumentos presentados por Kant que no se resuelven con este cálculo, como por ejemplo el del suicidio, no hay imposibilidad lógica en que todo ser racional que no encuentre satisfacción posible en su vida opte por el suicidio, aquí la explicación se pone del lado de la imposibilidad del *poder querer*. Kant lo presenta en estas líneas de esta forma: en el concepto de *ser veraz por deber* está contenida ya una ley para mí mismo<sup>137</sup>. Es decir, además de hacer caso a las contradicciones lógicas también habremos de atender a las contradicciones en el querer. El profesor Ramón Rodríguez explica magistralmente esa forma de contradicción posible en el poder querer que tanto juego nos puede dar en nuestra interpretación, afirma:

El principio de contradicción hace que el deber ser incondicionado de una acción implique automáticamente el no querer ser incondicionado de su contraria (...) Entre la voluntad y la acción objeto de deber hay una relación de necesidad consistente en la imposibilidad de que la voluntad pueda querer como bueno lo contrario de lo mandado (...) Esta necesidad no significa que la voluntad no pueda de hecho querer lo contrario de lo debido, sino que no puede quererlo como bueno. No hay que confundir la necesidad moral con una necesidad psicológica (...). La necesidad moral introduce una preferencia objetiva<sup>138</sup>.

Esta necesidad moral es la explicación apropiada para la distinción establecida entre ser veraz por deber y serlo por prudencia, en el primer caso, afirma Kant “el

---

<sup>137</sup> Cf. GMS, IV 402.

<sup>138</sup> Ramón Rodríguez, R., *La fundamentación formal de la ética*, p. 68.

concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí”<sup>139</sup>. Esta afirmación podría querer decir que en la voluntad se encuentra cierta analiticidad a la hora de querer el deber, y tendremos que explicar cómo este concepto que contiene ya una ley y que por lo tanto no necesita ningún tercer elemento, se compatibiliza con el imperativo categórico como juicio sintético *a priori*. La tesis de la *analiticidad* dice simplemente que la libertad de la voluntad y su moralidad, entendida esta como cierta forma de querer, cierta forma de elegir una motivación, son una y la misma cosa. Es decir que la orientación moral de la voluntad se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto. Por el contrario, la tesis de la *analiticidad* que a veces se refiere también a otros dos conceptos no se cumple, son los conceptos de la buena voluntad y el deber, o de la conciencia de la libertad y el deber. La conciencia de la *libertad* se basa en la pertenencia a un *mundo inteligible*, mientras que la conciencia de la *obligación* se basa en la pertenencia a un *mundo sensible*<sup>140</sup>.

Kant concluye la ‘Primera sección’ volviendo de nuevo a señalar que para conocer qué sea lo moralmente bueno no se necesita un conocimiento de experto. Entonces ¿para qué es necesario este sistema que está desarrollando? Al contrario que en el uso teórico de la razón, en el uso práctico la razón sale beneficiada cuando elimina los resortes sensibles, pero concurren otros peligros, precisamente el peligro de quedarse pegada al influjo sensible, de no querer esforzarse en salir de la determinación de impulsos y deseos que pueden ofrecer a la voluntad un camino sencillo de transitar, es lo que después denominará la *dialéctica natural*. Para ello la sabiduría que, dice Kant, “seguramente consiste más en la conducta que en el saber”, proporcionará “acceso y duración a su prescripción”<sup>141</sup>. Siempre he visto una relación entre este final de la ‘Primera sección’ en que nos anuncia cuál es el fin de esa sabiduría y por lo tanto el propósito que podemos conseguir tras la lectura de la obra, y el ‘Prefacio’ cuando anuncia que a las leyes *a priori* les hace falta desde luego “una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia”, que en ese paralelismo podríamos identificar con la *sabiduría*, y que esa capacidad de juzgar tendría dos funciones principales: “procurar

---

<sup>139</sup> GMS, IV 402.

<sup>140</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 285.

<sup>141</sup> Cf. GMS, IV 405.

acceso a la voluntad del hombre y energía para la ejecución”, lo cual es bastante similar con esas dos funciones que Kant une con la sabiduría: procurar *acceso y duración a las prescripciones de la razón*.

### **3.4. Las formas de los imperativos. ‘Segunda sección’**

#### **3.4.1. Lo analítico y lo sintético en la determinación de la voluntad.**

La ‘Segunda sección’ de la obra comienza presentando la gran duda acerca de si se dan de hecho las *acciones por mor del deber*. Según Kant no podemos proponer ejemplos de tales acciones y ni tan siquiera las que cada uno de nosotros emprendemos pueden ser juzgadas como acciones realizadas por deber. Por introspección “no podemos inferir con seguridad que la auténtica causa determinante de la voluntad no haya sido realmente un impulso secreto del amor propio”<sup>142</sup>, o como dice unas líneas más adelante, del *querido yo* con el que constantemente tropezamos. Es esta una de las afirmaciones más tajantes y menos esperanzadoras acerca de la posible realización de acciones guiadas por un verdadero principio de la moralidad. Sabemos que en la *Crítica de la razón pura* se establece la profunda división entre el modo en que conocemos los objetos y aparecen para nosotros como fenómenos, y el modo en que esos objetos poseen una realidad en sí que es necesario suponer aunque no podamos conocer.

Si queremos mantener la coherencia del sistema es inevitable decir que no podemos conocer el sujeto en sí que se arroga las acciones morales, sea este sujeto el nuestro propio o sea el de las acciones que percibimos como exteriores a nosotros. Pero también es verdad que el conocimiento nunca es un conocimiento de una realidad falsa, los fenómenos no nos engañan acerca de las cosas en sí, simplemente nos dejan ver una parte de la realidad y la otra sólo nos la anuncia. Así, podríamos preguntarnos, si los fenómenos no nos engañan acerca de los objetos que representan, ¿por qué ha de engañarnos la representación con la que nosotros mismos nos conocemos? En la lectura de la *Crítica de la razón práctica* ese acceso al conocimiento de nosotros mismos parece menos problemático. Veremos después cómo ya en el ‘Prefacio’ de esta segunda Crítica, el conocimiento de una ley en nosotros nos confirma la realidad de la libertad y

---

<sup>142</sup> GMS, IV 407.

esto además se sustenta en esa división del conocimiento, que no del ser, en *fenómenos* y *objetos en sí*. Se confirma junto con la libertad, que existen unos objetos más allá de nuestra experiencia sensible, regidos por reglas diversas a la mera relación del mecanicismo, y que por lo tanto sabemos algo de ellos, a saber, que la libertad es una forma de actuar entre ellos.

El escepticismo acerca del conocimiento en la *Fundamentación* nos sitúa entonces ante una encrucijada, tenemos que tratar en el estudio de los principios de la moral, de acciones que no sabemos realmente si ocurren, si se dan, pero tenemos que llegar a comprender que tales acciones son posibles, aunque no podamos conocerlas, y garantizar que son posibles, no sólo para los seres humanos, sino para los seres racionales, o dicho de otra forma que valen para nosotros porque son válidas para todos los seres racionales. De hecho el estudio que se va a realizar no tratará tanto de las acciones como del *fundamento de las mismas*. Al fin y al cabo, vamos a ver cómo es el motivo, la forma de la acción, lo que nos llevará a considerar la idoneidad moral de la misma, así que será también el principio que nos mueva a obrar lo que, como condición de cada una de nuestras acciones, tengamos que investigar.

En la *Fundamentación* no es que juguemos con la posibilidad del engaño respecto a la información que los demás nos ofrecen sobre sus motivos, sino que ni tan siquiera podemos aducir acciones propias que hayan sucedido meramente por respecto a la ley moral. Por ello los ejemplos, los casos concretos que podamos usar para hablar del tipo de acciones morales, no nos pueden proporcionar los principios adecuados. Como una conclusión propia de la lectura que después haremos de la *Crítica del Juicio*, nos dice ya que el ejemplo sólo vale si antes conocemos la ley a la que se refiere y hemos subsumido bajo ella el ejemplo al que nos referimos:

Tampoco se podría hacer a la moralidad más flaco servicio que si se quisiese tomarla prestada de ejemplos. Pues todo ejemplo que se me presente de ella tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo, y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto de la misma.



Aun el santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal<sup>143</sup>.

Ahora entendemos por qué al comienzo de la obra nos decía Kant que aquella capacidad de juzgar “aguzada por la experiencia” tenía dos misiones, darnos a conocer la aplicación de la ley y, si cabe, más importante al hablar de la búsqueda de una motivación del obrar, hacer que esas leyes se convirtiesen efectivamente en razones del obrar. Comprendemos ahora esa preocupación porque al hombre le está limitado también el acceso a su propio yo. Y le está impedido el paso a ese conocimiento en dos sentidos, por un lado, en tanto que no conoce cuáles son los motivos efectivos de su obrar; pero también porque esos principios, cuando aún sabemos que no se han convertido en nuestros motivos, reclaman tener un acceso para determinarnos a obrar y no sabemos cómo procurárselo. Al comenzar la ‘Segunda sección’ lo dice de otra forma:

(La naturaleza humana) es lo bastante noble para hacer de una idea tan digna de respeto su prescripción, pero a la vez demasiado débil para cumplirla<sup>144</sup>.

El conocimiento que podemos alcanzar del sujeto humano es muy precario, pues poco nos dice la experiencia acerca de la moralidad de las acciones, y poca seguridad acerca del valor moral que de estas podemos conseguir; sin embargo sí podemos emprender una lucha que vaya abriendo el paso a la correcta determinación de nuestras máximas. Esta lucha es propiciada por la propia obra que estamos tratando y sobre todo por todo lo que podamos conseguir más adelante con la elaboración de una *metafísica de las costumbres*. Una metafísica sin mezcla con nada empírico no sólo sirve al conocimiento sino que puede ayudarnos en la efectiva realización de sus prescripciones, prescripciones que no se realicen sólo por conformidad con el principio de la moralidad, sino también por mor de ella:

---

<sup>143</sup> GMS, IV 408. Esta afirmación es muy semejante a la presentación que en la *Crítica de la razón pura* se realiza acerca del juicio. Esta facultad superior del conocimiento no se puede instruir, sólo ejercitar y por lo tanto lo único que podemos hacer es ejercitar a partir de una ley el modo en que tiene aplicación. Cf. KrV, A 134/B 173.

<sup>144</sup> GMS, IV 406.

Pues la representación del deber, y en general de la ley moral, pura y no mezclada con un ajeno añadido de atractivos empíricos, tiene, por el camino de la razón sola (que aquí se percata por primera vez de que por sí misma puede ser también práctica), un influjo sobre el corazón humano tan superior en poder al de todos los demás resortes que se quiera tomar del campo empírico, que en la conciencia de su dignidad desprecia a estos últimos y se puede convertir poco a poco en su dueña<sup>145</sup>.

En el momento en que encontremos la ley que se nos impone y que la reconocemos como tal, sabremos que su origen es totalmente *a priori*, reconoceremos en esa ley una dignidad que consigue que la razón se convierta en práctica. Creo que este es el punto crítico en que se puede investigar cómo el mero conocimiento, sin mezcla con nada puro puede en tanto que tal, por mor del mismo, convertirse en motor de la acción al adecuarse a la forma del respeto que, previo a cualquier sentimiento, se encuentra *a priori* en la voluntad. Otorgamos una dignidad a la ley que conocemos, que hace que la convirtamos en acta para aplicarla a una acción, que será ejecutada en el mundo fenoménico. Esa *dignidad* puede ser presentada por ello como una de las claves para explicar la unidad indispensable que Kant reclama para los dos usos de la razón. La razón teórica reconoce la ley y la dignidad hace que esa ley se convierta en la máxima que nos mueve a obrar, es decir hace que la razón se convierta en práctica.

En esta cita surge la necesidad de introducir el planteamiento del *sentimiento moral*, ahora no de una forma explícita, pero sí como un influjo en el corazón humano, que está íntimamente ligado con el concepto de dignidad pues “en esta pureza de su origen reside precisamente su dignidad para servirnos como principios prácticos supremos”<sup>146</sup>. Enlazado con este tema se introduce el problema fundamental de esta obra aunque enunciado de una forma enmascarada. Afirma Kant que las leyes morales no se han de presentar derivándolas de una especial naturaleza humana. El origen *a priori* de los principios es continuamente recordado, lo que nos lleva a la formulación del imperativo categórico como una proposición sintética *a priori* para la que habremos de encontrar la bisagra que una la conciencia del ser racional con la necesidad de obrar

---

<sup>145</sup> GMS, IV 410–411.

<sup>146</sup> GMS, IV 411.

según principios que puedan ser establecidos como leyes universales<sup>147</sup>. Para explicar esa proposición sintética *a priori* necesitamos un tercer elemento que una sujeto y predicado, en el momento en que lo encontremos podremos decir que el imperativo categórico es posible.

Las referencias a una tal proposición son continuas y sin embargo, en este momento, parece estar haciendo referencia a una proposición analítica pues parece que por un mero análisis se pueden vincular con un concepto al afirmar:

Dado que las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general, y de ese modo presentar primero completa toda la moral<sup>148</sup>.

Las leyes que rigen la naturaleza lo hacen sin intervención de una voluntad que las piense como tales, ni siquiera al pensar el entendimiento humano como un entendimiento regulador de esa naturaleza, podemos esperar una actividad consciente de su ordenamiento. En el caso de las leyes morales, éstas sólo adquieren cierta realidad cuando se actúa, o deberíamos decir, pensamos que se actúa, conforme a su representación<sup>149</sup>. La voluntad es la facultad de obrar según esas representaciones que se

---

<sup>147</sup> Un interesante cuestionamiento de este importante tema aparece en la obra *The Categorical Imperative* de H.J. Paton, en el cap. XXIV, § 6 se plantea la posibilidad de que realmente no nos encontremos ante una proposición sintética sino analítica. En ese parágrafo desarrolla la siguiente idea: “Ciertamente la proposición de que un agente racional como tal actuaría necesariamente de forma racional parece ser analítico” (Paton, H.J., *Op.cit.* p. 246) En realidad parece que el autor se plantea esta posibilidad como un supuesto que rápidamente será rechazado, aunque no se encuentren claramente las razones para ello. Si hemos de entender y seguir leyendo la filosofía kantiana, hemos de suponer que esto se encuentra claramente fundamentado en otras partes de la obra.

<sup>148</sup> GMS, IV 412.

<sup>149</sup> Al hilo de la imposibilidad por parte del ser humano de conocer sus principios de acción, podríamos cuestionar el valor de las definiciones de ‘vida’ y de ‘facultad de desear’ que aparecen en una nota a pie de página en el ‘Prefacio’ de la *Crítica de la razón práctica*. La primera es ‘la facultad de un ser para actuar según las leyes de la facultad de desear’. La segunda es ‘la facultad que tiene un ser de originar, mediante sus representaciones, la realidad de los objetos de esas representaciones’. (KpV, V 9). La vida podríamos parafrasear, es la facultad de controlar la facultad de desear, pero para ello tendríamos que conocer cuál es el deseo. El reconocimiento de una capacidad superior de desear en la segunda *Crítica*, sea tal vez la clave para solucionar la imposibilidad de engañarnos acerca de nuestros principios. En los

convierten en principios de nuestras acciones. Y es en este momento cuando aparece la identificación de la voluntad y la razón práctica, si antes habíamos visto que aparecían por separado, influyendo la una en la otra, ahora terminan identificándose según Kant porque “como para la derivación de las acciones a partir de las leyes se exige razón, tenemos que la voluntad no es otra cosa que razón práctica”<sup>150</sup>. Pero junto con esa razón práctica que representa las leyes, el ser racional también cuenta con unas inclinaciones, condiciones subjetivas individuales que pueden influir en la voluntad y hacer que esta obre de acuerdo con principios que no son derivados de la razón práctica. Es en este momento donde Kant explica el origen de la *constricción*:

Pero si la voluntad no es en sí completamente conforme a la razón, entonces las acciones que son reconocidas objetivamente como necesarias son subjetivamente contingentes, y la determinación de esa voluntad en conformidad con leyes objetivas es constricción<sup>151</sup>.

Con independencia de que sea constrictivo para la razón práctica, lo bueno prácticamente es lo que determina a la razón por medio de sus representaciones, y será válido por lo tanto para todo ser racional. Una voluntad perfectamente buena actuaría conforme a esa bondad práctica de manera inmediata; en el uso de la razón teórica diríamos de esa razón que en ella el entendimiento es intuitivo y que por lo tanto no necesita esa facultad superior del juicio que posibilita la aplicación de los principios a los casos particulares. Puestos por lo tanto ante la realidad de una voluntad que no porque algo sea bueno prácticamente es determinada por ello necesariamente, Kant distingue varios de los imperativos que se presentan ante ella. Según ordenen y por lo tanto, según su modo de vinculación con la voluntad, encontramos su famosa división entre los *imperativos hipotéticos* y los *imperativos categóricos*. Los primeros enuncian los medios que nos llevan a la consecución de un fin propuesto y su validez depende de la suposición de tal fin; no preguntamos por su validez sólo por cómo llegar a él. El imperativo categórico ordena una acción porque es buena en sí, sin relación a ningún

---

juicios del conocimiento sabemos que hay errores, por eso nunca podríamos estar seguros de los principios que nos mueven a obrar, pero equivocarse acerca del objeto de deseo tiene una explicación más compleja.

<sup>150</sup> GMS, IV 412.

<sup>151</sup> GMS, IV 413.

otro fin que se proponga la voluntad, es por lo tanto una acción que se presenta como *fin en sí misma*.

Los imperativos hipotéticos a su vez según el objeto se dividen en problemáticos y apodícticos, los primeros se refieren a cualquiera de los fines que determinen a una voluntad en concreto, y los segundos se dirigen a la consecución de la felicidad, presentada como un fin propio y necesario por Kant. En los imperativos hipotéticos la acción mandada depende de la materia, el objeto, hacia el que se dirige la voluntad. En el caso de los imperativos categóricos lo que importa es la forma en que la voluntad es determinada a obrar, que ha de mostrar una validez universal y necesaria, como dice Kant “lo esencialmente bueno de la misma consiste en la actitud, sea cual sea el resultado”<sup>152</sup>.

Podemos referirnos a estos imperativos según el modo en que constriñan a la voluntad, es decir referidos al modo en que el sujeto se siente obligado por estas reglas en su acción. Pueden presentarse como *reglas de la habilidad* (la habilidad para conseguir fines particulares propuestos), *consejos de la prudencia* (el prudente como aquel que de forma más general dirige su vida de forma adecuada a un fin universal, en este caso la felicidad) y *mandatos de la moralidad*. Sólo en el último caso se presenta una obligatoriedad objetiva, es decir con total independencia de los intereses y objetos propuestos por ningún sujeto particular.

Nos ha ido dirigiendo Kant a una de las preguntas que más interesa en la obra y también en mi investigación. En qué momento esos mandatos influyen en la determinación efectiva de la voluntad; en los principios que de hecho guían mi acción,

---

<sup>152</sup> GMS, IV 416.

R. Brandt hace referencia a dicha motivación cuando en el capítulo dedicado al Imperativo categórico y el significado de su universalización afirma que cada acción puede ser descrita según diversas leyes y subsumido bajo muchas normas. Cuando encendemos la luz de una habitación el gesto puede responder a una máxima técnica e incluso puede tratarse en un sentido moral, pues puede ser una señal acordada para cometer un crimen, en cualquier caso la acción corresponde a un mismo movimiento de la mano. Las múltiples interpretaciones de una misma acción ilustran el hecho de que lo importante es el motivo y no el contenido de la acción. R. Brandt, *Op. cit.*, p. 92-93.

como dice Kant ¿cómo pueda pensarse la constricción de la voluntad<sup>153</sup>? Por ello volvemos al tema de la presentación de las máximas en su analiticidad o síntesis. Desde luego habremos de diferenciar esa relación por una lado en cómo se relacionan con la voluntad los imperativos, y por otro lado en cómo esos imperativos en sí se estructuran. Según Kant en el caso de los imperativos hipotéticos, el hecho de querer el fin, el objeto determinado, me obliga a querer también los medios que hasta él me llevan, de esta forma se explica esta constricción por un mero principio analítico, al querer un objeto me veo directamente, como en el argumento analítico, obligado a querer también los medios que hasta él me llevan<sup>154</sup>. En este caso el término analítico hace referencia al modo de relación de la voluntad con el objeto de la voluntad y la acción que se le presenta como requerida para llegar a él. La formulación de este imperativo, que ha de referirse a la experiencia pues se funda en la presencia de fines particulares, se puede conocer como principio sintético *a posteriori*. Así explica Kant la forma de nuestra constricción:

---

<sup>153</sup> GMS, IV 417. En su término alemán se aprecia como esa constricción es necesaria, pues el término *Nötigung* comparte la misma raíz que *nötig*. La constricción es lo que se presenta ante la voluntad como necesario.

<sup>154</sup> Aparece en la ‘Introducción de la Crítica del Juicio’ una nota muy interesante que comenta esta necesidad de querer los medios cuando la voluntad se propone también un objeto como fin. Allí tiene que introducir Kant la distinción entre el verdadero deseo y el anhelo para salvar la definición propuesta de la facultad de desear: “Se ha censurado la definición de la facultad de desear como facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones, pues entonces los meros anhelos serían también deseos, constándole, sin embargo, a cada cual que, por medio de aquello solos, no puede realizar su objeto. Pero esto no demuestra nada más sino que hay también deseos en el hombre por los cuales éste se pone en contradicción consigo mismo, en tanto que trata de conseguir la realización del objeto por medios de su representación sola, sin poder, empero esperar de ella éxito alguno” (KU, V 178, nota) en un primer momento se opta por una explicación que inscriba la posibilidad de tales deseos imposibles en la misma órbita de la causalidad de la facultad de desear que habíamos visto, pues la representación de la causalidad es contenida en cada anhelo aun cuando pueda ser ineficiente. Al fin se acepta que la respuesta a “por qué en nuestra naturaleza ha sido puesta la inclinación a deseos conscientemente vacíos” sólo se puede resolver por una propuesta antropológico-teleológica.

En el querer un objeto como mi efecto se piensa ya mi causalidad como causa que obra (...) si quiero por completo el efecto, también quiero la acción que es precisa para él<sup>155</sup>.

Pero nos podríamos plantear si esto es realmente así. Conocemos los conflictos que vivimos en la determinación de la voluntad. Podríamos preguntarnos si existe la posibilidad de abandonar un deseo que creemos que nos habíamos propuesto, a causa de los medios que me han de llevar hasta él. Parece claro después de lo leído que eso no sería posible, no sería un verdadero deseo capaz de determinar mi voluntad hasta sus últimas consecuencias, las que le hacen posible.

La *felicidad* ha sido considerada también como un fin al que podemos llegar por medio de imperativos hipotéticos, de momento la diferencia estribaba en que ese fin de la felicidad lo encontramos en todos los seres racionales, sensibles. Hay una diferencia más a la hora de explicar la constricción de la voluntad por medio de los imperativos asertóricos, y es el modo mismo en que conocemos ese objeto último, en este caso la felicidad. El hecho de que su concepto no esté determinado con tanta precisión como los objetos particulares que determinan nuestra voluntad, hace también que la derivación analítica del querer no se lleve de la misma forma, “es una desdicha que el concepto de la felicidad sea un concepto tan indeterminado (...) la causa es que todos los elementos que pertenecen al concepto de la felicidad son en su totalidad empíricos (y por eso) la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación”<sup>156</sup>.

Explicada entonces la posibilidad del imperativo hipotético nos adentramos en la cuestión de cómo sea *posible el imperativo categórico*. En primer lugar, nos encontramos de nuevo con la imposibilidad de ofrecer un ejemplo claro de una acción que haya sido guiada por tal tipo de imperativo; siempre es posible que podamos ser movidos por resortes que desconocemos y que nos engañemos incluso cuando creemos estar examinándolos para evaluar nuestra actitud ante una acción ordenada categóricamente. Es por eso que se afirma que hemos de investigar sin poder apoyarnos

---

<sup>155</sup> GMS, IV 417.

<sup>156</sup> GMS, IV 418.

en esa experiencia que podríamos tener de una acción ejecutada según ese imperativo, hemos de investigar “totalmente *a priori*”<sup>157</sup>.

### 3.4.2. Las fórmulas del imperativo categórico

Sabemos cuál es el significado del imperativo que ordena de esa forma totalmente necesaria, no como el resto de imperativos que dependen de que nuestra voluntad sea determinada por otro objeto y que tan pronto como este desaparezca, la regla, la pauta de acción, también variará. Si antes se ha dicho de esos imperativos de la habilidad y de la prudencia que se derivan analíticamente del querer del objeto propuesto (incluso el de la felicidad si conociésemos todas sus notas), ahora nos encontramos ante una proposición sintética *a priori* en relación a la determinación de la voluntad. Esto es uno de los párrafos más complejos e importantes de esta obra:

Pero si pienso un imperativo categórico sé en seguida qué contiene. Pues como el imperativo, aparte de la ley, sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley, y la ley no contiene ninguna condición a la que esté limitada, no queda sino la universalidad de una ley en general, a la cual debe ser conforme la máxima de la acción, y únicamente esa conformidad es lo que el imperativo representa propiamente como necesario<sup>158</sup>.

Como ya se ha dicho, se ha planteado una primera cuestión, si el concepto del imperativo nos ofrece su fórmula, podríamos pensar que nos encontramos también ante una proposición que se comporta como analítica. Simplemente tendremos que pensar que no es en la relación entre el imperativo y su fórmula donde estamos investigando cómo se comporta como sintético *a priori*, sino en su relación con una voluntad, que no siempre es determinada moralmente. El final de esa cita pone en relevancia esa *formalidad* del principio, sin duda en una de las expresiones más problemáticas del pensamiento práctico de Kant: “sólo contiene la necesidad de la máxima de ser conforme a esa ley”. Lo que se quiere destacar es que en el discurso de la moralidad nos interesa rescatar los datos imprescindibles para no perdernos en un discurso contaminado con datos empíricos. Sólo la *universalidad* y la *obligatoriedad* han de ser

---

<sup>157</sup> GMS, IV 419.

<sup>158</sup> GMS, IV 420-421.



nuestras guías en la investigación, como dice Kant “no queda sino la universalidad de una ley en general”. Es decir, que su sistema moral no nos va a proporcionar un conjunto de principios que podamos adoptar en situaciones concretas. Al revés, vamos a encontrar un único principio que se puede aplicar en todos los casos posibles, porque lo único que exige es que pueda hacerse universal la máxima según la cual obramos. Una vez enunciada esta condición del imperativo categórico Kant propone su primera fórmula:

Obra solo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal<sup>159</sup>.

Es especialmente relevante la fuerza del *poder querer*, y recupero de nuevo esa radical diferencia que nos propone Kant en el *Ensayo* entre la *posibilidad lógica* y la *posibilidad real*. En la distinción entre las tres fórmulas del imperativo hay una diferencia entre la relevancia de la *posibilidad lógica* de que el principio de mi acción pueda ser universal, y una *posibilidad real* de que además debo *poder querer* tal máxima como universal, esta característica la acerca más a la necesidad de determinación de la voluntad. De esta forma, se señala cómo la voluntad es capaz de otorgar realidad objetiva a la realidad de un reino ordenado según fines. En mi investigación me he querido fijar ya en esta primera propuesta en el *poder querer*, en que no es sólo una proposición lógica que exija la posibilidad de una acción no contradictoria para que pueda ser debida, sino que esa acción es observada como posible objeto de mi voluntad, que se muestra en esta fórmula como libre de poder o no poder querer un determinado principio. A continuación aparece la segunda de las fórmulas propuestas en este texto con apenas variaciones respecto de la primera:

Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza<sup>160</sup>.

Con la primera fórmula vemos claramente que no se está hablando de la posibilidad lógica de que una determinada máxima, por su forma meramente, se convierta en principio de una legislación universal, pues podríamos alegar que puede

---

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> GMS, IV 421.

existir una naturaleza en la que el ser vivo se quitase la vida cuando se ha sumido en la desesperanza. El segundo de los ejemplos al que aplica sus dos fórmulas del imperativo es el de la mentira del préstamo que se sabe que no se puede devolver, es la popularidad de este ejemplo lo que ha hecho que sea esta imposibilidad lógica subyacente en él, la que haya adquirido primacía en la interpretación de los imperativos. El tercero de los ejemplos nos vuelve a insistir en que una naturaleza humana puede subsistir incluso cuando decide no ampliar ni cultivar sus disposiciones naturales, de nuevo en relación a su posibilidad lógica, pero esta mera subsistencia es algo que la voluntad no puede en sí querer como objeto propio. Por último, volvemos a encontrar un ejemplo según el cual el ser humano, que puede obrar despreocupándose de las desventuras de los demás, pero termina sus ejemplos advirtiéndole que el acento de la fórmula no se ha de poner en la ley en tanto que ley de la naturaleza, sino en la posibilidad de quererla como principio semejante que valga en todas partes<sup>161</sup>.

La muestra de que existe un reconocimiento de este tipo de imperativo en la conciencia moral ordinaria es que cuando pensamos en *transgredir una norma*, incluso cuando lo hacemos, estamos dejando de lado el principio que nos muestre nuestra racionalidad, y tomamos un principio sensible presente como *inclinación* y reconocemos que estamos obrando en contra de la necesidad objetiva que se nos impone. Cuando nos sabemos ejecutando una transgresión estamos reconociendo que no podemos querer la validez universal del principio que rige en ese momento nuestra acción, y que por lo tanto existe otro principio que incluso conocemos, pero que no tiene la fuerza suficiente para determinarnos a obrar, así “reconocemos realmente la validez del imperativo categórico y nos permitimos solamente (con todo respeto por el mismo) algunas excepciones”<sup>162</sup>.

Ya conocemos por lo tanto la forma diversa de constricción de la voluntad por las máximas y principios objetivos del obrar y sus formulaciones diversas, hemos entendido los requisitos de esa proposición sintético *a priori* que se impone como imperativo categórico. Nos encontramos sin embargo en lo que sigue con una nueva dificultad en la formulación y sistema de esta obra, una de esas anotaciones de Kant que

---

<sup>161</sup> Cf. GMS, IV 423.

<sup>162</sup> GMS, IV 424.

nos pueden obligar a volver a leer desde el principio sus textos claves. Porque después de formular el imperativo categórico, de considerar la única fórmula posible para ofrecer universalidad y necesidad a la moral y por lo tanto, de explicar la experiencia moral ordinaria, leemos que “todavía no hemos llegado tan lejos que demos *a priori* que un imperativo como ese se da realmente”<sup>163</sup>. Para responder a tan ardua tarea parece inevitable como podemos imaginar un paso más allá, nos dice Kant, hacia la *metafísica*<sup>164</sup>. La primera dificultad que parece surgir de este planteamiento es por qué necesitaríamos de un principio sintético cuando de lo que se nos empieza a hablar a continuación es de una voluntad que se relaciona consigo misma, y en esa relación se determina a obrar. Todo en esta forma de proceder parece adecuarse a un procedimiento analítico:

La voluntad es pensada como una facultad de determinarse a sí misma a obrar en conformidad con la representación de ciertas leyes<sup>165</sup>.

Parece que para nada deberíamos salirnos de la razón si es una “ley necesaria para todos los seres racionales enjuiciar siempre las acciones según máximas de las que ellos mismos puedan querer que sirvan como leyes universales”<sup>166</sup>. Nada nos lleva en la moralidad a la relación con una realidad extraña a la razón. Es una moralidad que en principio parece no tener nada que ver con la voluntad de otros seres racionales. Parece que nos encontramos ante un ser que podría ser máximamente moral también en perfecta soledad, o en un supuesto universo creado para adaptarse a sus únicos fines. Es precisamente en ese momento en el que se inicia la presentación del ser humano como un *fin en sí*, no en su esencia, sino en su existencia. Es la existencia del ser humano, que es tanto sensible como racional, pero que en tanto que existente se enmarca en una relación espacio temporal cercana al resto de la naturaleza sensible, la que marca esa salida de la pura formalidad que hemos encontrado hasta aquí en la lectura de la obra. Es cierto que existe una escisión con el resto de la naturaleza, que puede ser

---

<sup>163</sup> GMS, IV 425.

<sup>164</sup> GMS, IV 427.

<sup>165</sup> GMS, IV 427.

<sup>166</sup> GMS, IV 426.

contemplada como mero medio, la de los seres “cuya existencia descansa no en nuestra voluntad, ciertamente, sino en la naturaleza”<sup>167</sup>.

Una vez que hemos atendido a la presentación de la naturaleza humana como una naturaleza que existe y en tanto que existe es fin en sí misma, quiero llamar la atención respecto de la afirmación que justo antes se había presentado: si queremos entender cómo está enlazada esa ley con la voluntad, tenemos que contar con una metafísica, y es entonces cuando hemos hablado del ser humano como *fin en sí mismo*. Metafísica, como una metafísica de las costumbres, y el ser humano como fin en sí mismo están así unidos en la argumentación. Al igual que el estudio de los límites de la razón nos llevó en la *Crítica de la razón pura* a hablar de una metafísica posible que se encuentra en la propia formulación de la obra, es el momento en el que la razón práctica nos presenta también el camino a una metafísica posible desde los principios de la racionalidad práctica.

Es en este momento en el que se introduce lo que Paton ha llamado la segunda formulación del imperativo categórico que nos abre además a la acción que tiene también en cuenta la presencia de los demás:

Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio<sup>168</sup>.

Si al comienzo de la obra veíamos que no podemos conocer la naturaleza humana, sino como la de un ser ordenado a fines, que no tiene a la felicidad como su fin propio, nos encontramos ahora con la presentación de esa felicidad como el fin natural del hombre. Ya había sido tratada así con anterioridad y no debemos ver en ello una incongruencia del sistema. La *felicidad es un fin natural* en el hombre, pero no es su fin moral, y si bien el fin moral es superior a la felicidad, el quebranto de esta puede conducir a no cumplir los mandatos de la moralidad. Todo ser humano debe atender a su naturaleza sensible, y parte de ella es la felicidad como suma de la satisfacción de todas sus inclinaciones, aunque en tanto como un *ideal de la imaginación*, no podamos concebir su concepto como perteneciente al sistema de la moralidad. Si debemos

---

<sup>167</sup> GMS, IV 428.

<sup>168</sup> GMS, IV 429.

atender a nuestra felicidad, tenemos también que atender a la felicidad de los demás. La humanidad se convierte en el contenido más propio de la moralidad. No podemos hablar de una forma de los principios si estos no se refieren a un contenido que se presente como propio, a esa mera formalidad sin contenido es a la que parece estar haciendo referencia Kant cuando leemos:

La humanidad podría ciertamente subsistir si nadie contribuyese con nada a la felicidad del otro, pero a la vez no sustrajese nada de ella a propósito, sólo que esto es únicamente una concordancia negativa y no positiva con la humanidad como fin en sí misma, si todo el mundo no tratase también, en lo que pudiese, de fomentar los fines de otros<sup>169</sup>.

De la *unión de la humanidad* considerada como fin en sí misma y que se presenta como fundamento subjetivo universal de la legislación práctica, con la voluntad que se presenta como legisladora de una posible naturaleza, pasamos a la tercera fórmula del imperativo, la de la autonomía: “la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora”<sup>170</sup>, autolegisladora, dice Kant un par de líneas más adelante. Esta fórmula es ajena a cualquier interés espurio a la razón. Para poder entenderlo nos ayuda de nuevo Paton en su interpretación:

El establecimiento de fines ante uno mismo es la marca esencial de la libertad. Nunca puedo ser obligado por otros para hacer de algo mi fin propio. Así, la necesidad u obligatoriedad presentes siempre en el deber tiene que surgir de mi propia voluntad libre y racional. Porque el imperativo moral es categórico e incondicionado, toda formulación suya debe excluir implícitamente el interés, es decir, el interés patológico<sup>171</sup>.

El *interés* que toma la razón en su propia legislación es el resultado de la propia espontaneidad que va dando así contenido a la legislación. Esta introducción de la legislación parece que por fin nos va acercando a la tarea que nos planteaba Kant al comienzo, la de buscar la forma en que esos principios tuviesen acceso a la voluntad y se convirtiesen en las máximas que de hecho determinen nuestra acción. La legislación moral no se funda en un interés que la razón encuentre fuera de ella, sino que la razón

---

<sup>169</sup> GMS, IV 430.

<sup>170</sup> GMS, IV 431.

<sup>171</sup> Paton, H.J., *Op. cit.*, p. 181-182.

toma interés en una legislación que surge de sí misma cuando se le pensaba sometida a una ley ajena, ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de su voluntad, sino que ésta era constreñida por otra cosa. Esa otra cosa debería ser ajena al propio sistema de la moralidad que se pretendía fundar y, por lo tanto, dependería ese sistema de un ingrediente contingente para su justificación. La razón, leeremos en la ‘Tercera Sección’, se convierte en libre cuando actúa *como si* fuera libre y las leyes de una voluntad que se piensa como libre son por eso mismo, las leyes de una voluntad efectivamente libre. Esa es la mejor formulación de la espontaneidad de la razón en su uso práctico.

La común crítica a la filosofía kantiana de ser una enunciación meramente formal del interés por la moralidad, ha sido ya muy tratada por algunos autores. Nos encontramos en uno de los momentos claves de la *Fundamentación* en que la presentación de la mera forma del querer nos ayuda a fijar la materia del mismo. Este es el sentido que el profesor Palacios ofrece a la formalidad en la filosofía kantiana en su ensayo ‘La esencia del formalismo ético’: “Así, a mi parecer, lo propio de la Ética formal es invocar de este modo la forma de la ley moral, que es su universalidad, como criterio para conocer cuál es el contenido o la materia de ésta”<sup>172</sup>. En la ‘Segunda Sección’ nos encontramos ante una materia muy especial adecuada a las diversas formas del imperativo categórico, es el *reino de los fines*, y en consonancia con la tesis del profesor Palacios, encontramos la afirmación kantiana de que “las leyes determinan a los fines según su validez universal”<sup>173</sup>. Si pensamos a todos los seres racionales unidos en la determinación de su acción por los mismos principios, nos encontramos con un ideal de la moralidad que podemos pensar, como el sistema de todos los seres en tanto que se traten a sí mismos y a los demás como fines y no meramente como medios.

---

<sup>172</sup> Palacios, J.M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós editores, 2003, p. 59.

<sup>173</sup> GMS, IV 433.

### 3.4.3. La heteronomía.

La presentación de los principios heterónomos de la razón nos ha de servir para establecer qué sea propiamente el objeto de este discurso de la moralidad. En primer lugar el título del párrafo que introduce este tema es muy significativo al respecto: ‘La heteronomía de la voluntad como la fuente de todos los principios impropios de la moralidad’. La heteronomía de la voluntad no es causa de acciones que hayan de ser calificadas como malas moralmente. La heteronomía es el origen de principios que no son propios de la moralidad, son principios no auténticos (*unecht*), espurios, pero que no son rechazados por dar origen a acciones contrarias a la moralidad, sino porque no pertenecen a ella. La *heteronomía* es la búsqueda de un objeto que en su peculiar relación con la voluntad nos puede determinar a obrar. Esta relación está marcada por las condiciones de cada caso particular por lo que nunca puede fundarse sobre las condiciones de necesidad y universalidad que se le suponen a un imperativo de la moralidad. Lo que ha de quedar firmemente esclarecido es que en ningún momento se presenta la búsqueda del placer o de la satisfacción como algo repudiable, a no ser que pretenda hacerse pasar por principio de la moralidad, pues como dice de forma clara y concisa Kant “es enteramente distinto hacer un hombre feliz de hacer un hombre bueno”<sup>174</sup>. Es de esta forma como tenemos que leer la crítica al principio de la felicidad propia que aparece en la *Fundamentación*. Este principio es el más reprobable porque mina la moralidad<sup>175</sup>. Por oposición a este principio de la felicidad propia aparece el sentimiento moral que no se da en la voluntad heterónoma sino en la autónoma.

Para entender el significado de la heteronomía hemos debido dejar resuelto antes el significado de la autonomía. Una de las cuestiones más complejas es hacer compatibles la autonomía de la voluntad con la constricción con que se presenta la ley moral en tanto que imperativo categórico. Como plantea el profesor Palacios en su ensayo ‘El concepto ético de la autonomía’:

¿No resulta un tanto sorprendente que el hombre cree primero a su arbitrio la ley moral y luego se sienta incondicionalmente obligado a cumplirla?<sup>176</sup>. Estar así

---

<sup>174</sup> GMS, IV 442.

<sup>175</sup> GMS, IV 442.

<sup>176</sup> Palacios, J.M., *El pensamiento en la acción*, p.87.

sometido a la ley moral ¿no significa para el hombre caer bajo la tiranía del logos cuando pretende escapar de la tiranía del *pathos*?<sup>177</sup>

Esta pregunta tiene de nuevo fijada su atención última en la unidad del sujeto que aparece escindido en el propio uso de la razón práctica y nos remite a la cuestión diferente de fundamentar la elección por lo racional. Se ha considerado autonomía la elección por lo racional. El hombre no es autónomo cuando se deja guiar por lo que le impone su relación con los objetos sensibles. Son objetos que se le presentan como ajenos a su dirección, ni siquiera puede controlar la relación cognoscitiva que establece con ellos, el acto más genuino de la libertad a este respecto es negarles su acceso a convertirse en motivos de la acción. Nos advierte en la *Fundamentación* que una voluntad que se conoce como obrando bajo la idea de la libertad no aceptaría tomar los principios para su obrar de otro lugar que no sea su propia racionalidad. El ser humano no se puede conformar con los principios de la heteronomía. Pero con ello caemos en el riesgo de olvidar una parte fundamental del ser humano, su propia sensibilidad.

Aceptando que los principios que nos ofrece la sensibilidad diese origen a motivos heterónomos, ¿por qué preferir la autonomía a la heteronomía? Esta última parece que nos inscribe en un mundo real, con el cual tenemos que contar para ejercitar, aquello que nos anunciaba al comienzo de la *Fundamentación*, una facultad de juzgar aguzada por la experiencia. Nos encontramos de nuevo ante una pregunta que está en el límite de la fundamentación. Así lo dice el Prof. Palacios:

Parece, pues, según esto, que una verdadera autonomía de la persona humana en cuanto persona, que no viniese a dar en una mera logonomía heterónoma, exigiría el no entregar a ésta al exclusivo dictado de ese parcial aspecto de sí misma que es su razón práctica, si es que la persona no es tan sólo razón (...) ¿Por qué dar más lugar en nuestra vida a nuestros pareceres justificadamente racionales que a nuestras ensoñaciones imaginarias? (...) La apelación a la razón parece así asentada sobre el vacío de la sinrazón'<sup>178</sup>.

La heteronomía es tratada en la *Crítica de la razón práctica* como la determinación de la voluntad por representación en la existencia de un objeto. La

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 93-94.



máxima de tal determinación no pertenece a la moralidad en tanto que por ella no se funda una legislación universal, que requiere algo más que una mera concordancia lógica. Los objetos que puedan presentarse como la materia de cada principio de la acción han de poder ser congruentes entre sí, pues nunca dirá Kant que las máximas no puedan tener un contenido material. Una voluntad será libre cuando no se determine a obrar por la ley de la causalidad que enlaza la acción con la existencia de los objetos. Si en la ‘Tercera sección’ de la *Fundamentación*, la causalidad se encuentra también vinculada a la voluntad en tanto que esta “es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales”<sup>179</sup>, en la segunda *Crítica* la voluntad se desvincula algo más de la causalidad pues, en tanto que fundamento determinante, requiere la presencia de los fenómenos y realmente esta propuesta está más próxima a la primera de las *Crítica*, donde en el esquematismo presenta a la causalidad como “la realidad a la que sigue algo distinto, una vez puesta esa realidad, cualquiera que sea. Consiste, pues, en la sucesión de lo diverso, en la medida en que tal sucesión se halla sometida a una regla”<sup>180</sup>.

La *heteronomía* es presentada en la segunda *Crítica* como la determinación de toda máxima por la *felicidad propia*, expresada en diversos fines particulares. Después de que hayan sido presentadas las razones de la imposibilidad de universalización y de dependencia de lo empírico y material que se ofrece a los sentidos para deslegitimar cualquier máxima que dependa de las condiciones subjetivas, aparece la última, más sencilla y para el entendimiento humano común tal vez más convincente razón de la desestimación de esos últimos principios como fundadores de una legislación universal:

Aquello que ha de hacerse conforme al principio de autonomía del albedrío es comprendido muy fácilmente y sin titubeos por el entendimiento más común; lo que ha de hacerse bajo el supuesto de la heteronomía es harto complicado y exige mucha ‘mundología’<sup>181</sup>.

El conocimiento del mundo es mucho más complejo que el reconocimiento de la ley que está inscrita en nosotros mismos. Es por ello que este mismo argumento aparece de forma diversa ya en la *Fundamentación*, cuando nos confirma Kant que en el uso

---

<sup>179</sup> GMS, IV 446.

<sup>180</sup> KrV, A 144/B 184.

<sup>181</sup> KpV, V 36.

práctico de la razón podemos llegar a una mayor perfección que en el uso teórico, en el cual se cae fácilmente en la dialéctica de la razón.

### 3.5. ‘Tercera sección’ y el límite de la investigación

La ‘Tercera sección’ se embarca en el peligro de hablar de aquello que sólo podemos *pensar pero no conocer*. En la ‘Segunda sección’ nos anunciaba ya Kant que parte del estudio ha quedado reservado para estas páginas, saber cómo es posible el mandato absoluto que, en la ‘Segunda sección’ ha sido presentado en sus diversas fórmulas. La riqueza sugestiva de las páginas de esta sección se enfrenta a la falta de un terreno firme conceptual sobre el que basar la argumentación, pero apunta al deseo que Kant nos anuncia en la *Crítica de la razón pura*, toda razón quiere dar una respuesta a los objetos que se nos imponen. En estos párrafos nos encontramos ante la posibilidad de encontrar tal respuesta y salvar por lo tanto el deseo de fundar una metafísica futura como ciencia. El título anuncia de forma compleja esta propuesta ‘Tránsito de la metafísica de las costumbres a la Crítica de la razón práctica pura’. Al hablar de los pasajes claves del ‘Prefacio’ hice referencia a la siguiente afirmación:

Las leyes morales (...) exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso a la voluntad del hombre u energía para la ejecución<sup>182</sup>.

¿Por qué la voluntad permite que algo acceda a ella y esto lleve a la ejecución de la acción representada en la máxima? Este es el límite que Kant reconoce a su explicación, la conciencia de la ley nos impulsa a obrar, pero cómo sea esto posible es una explicación que no podemos ofrecer:

La imposibilidad subjetiva de explicar la libertad de la voluntad es la misma que la imposibilidad de hallar y hacer concebible un interés que el hombre pueda tomar en leyes morales, y, no obstante, toma realmente un interés en ellas, al fundamento para lo cual en nosotros llamamos sentimiento moral<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> GMS, IV 389.

<sup>183</sup> GMS, IV 459-460.

La ‘Tercera sección’ se estructura en torno a la identificación en el ser racional entre dos instancias, la libertad y la autonomía de la voluntad, y la dificultad que entraña el tener que compaginar la exigencia de libertad en un ser que se conoce como sujeto a la moralidad, con una ley que no restringe esa libertad sino que la hace posible. Esa dificultad inaugura el texto de la ‘Tercera sección’:

La voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, del mismo modo que la necesidad natural la propiedad de la causalidad de todos los seres racionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas<sup>184</sup>.

Nos encontramos por lo tanto ante una voluntad libre que es una causalidad racional. Al concluir la *Fundamentación* Kant retoma este tema, y nos dice allí que parece surgir una *dialéctica de la razón* en tanto que tenemos que conjugar en una misma voluntad la libertad y la necesidad natural. La libertad es la forma de la causalidad propia de la voluntad racional, y la necesidad natural es la causalidad del mundo fenoménico, ambas son compatibles pues al hombre “le es igual de imposible abandonar el concepto de la naturaleza que el de la libertad”<sup>185</sup>. Causalidad y libertad pueden conjugarse en esta voluntad en tanto que las leyes a las que está sujeta no son causas ajenas, pero sí son causas, es decir son leyes puestas por la propia racionalidad. La *necesidad natural*, es por el contrario un tipo de causalidad en la que las causas influyen en la determinación de la acción como impuestas desde fuera. No podemos llegar a conocer algo más acerca de esa causalidad propia de la razón práctica, aquí nos topamos ya con el reconocimiento del límite de la razón práctica. Llegaremos al final de la ‘Tercera sección’ a reconocer que, efectivamente, la ley práctica tiene un acceso reconocido a la voluntad a través del sentimiento moral, y que esto es posible por un *determinado tipo de causalidad*.

Las ideas de la razón pura, la idea en este caso de la libertad que jamás podremos encontrar en la experiencia, es la causa de un efecto que reside en la experiencia posible, pero ese salto entre los dos ámbitos, el de la sensibilidad y el de la experiencia,

---

<sup>184</sup> GMS, IV 446.

<sup>185</sup> GMS, IV 456.

no es un salto conocido por nosotros, nada podemos decir acerca de él. Si acaso sólo en qué sentido se establece la relación, pues “que no porque interese tiene la ley validez para nosotros (pues esto es heteronomía) (...), sino que interesa porque vale para nosotros como hombres, porque ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia”<sup>186</sup>.

Tal vez eso sea lo poco que podemos conocer de nuestro yo, no al yo en sí mismo, sino sólo un producto de su actividad propia. Esa ley que se impone la razón a sí misma, que nos imponemos desde dentro, es una ley inmutable. Así hemos entendido la identificación entre una voluntad libre y una voluntad sujeta a las leyes que ella misma se impone. Pero necesitamos todavía un paso más para enlazar este tipo de voluntad con una voluntad bajo leyes morales. Este asunto queda de una forma sencilla presentado en este texto:

Pero la proposición: la voluntad es en todas las acciones una ley para sí misma, caracteriza solamente el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda tenerse por objeto a sí misma también como una ley universal. Y esta es justo la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad: así pues, una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo<sup>187</sup>.

Para comprender de forma clara este salto del concepto de una voluntad libre sujeta a una causalidad por leyes inmutables, a la moralidad, necesitamos un paso intermedio que Kant presenta a continuación y que es una solución ingeniosa para conseguir que toda esta deducción no sea una mera fantasía de altos vuelos. Hasta este momento no se ha demostrado de ninguna forma la realidad de la libertad y no se puede hacer más que a través de la fórmula del *como si*. Es suficiente que un ser racional se considere como realmente libre y esté convencido de que actúa por medio de la representación de las leyes que él mismo se da, para poder considerar a tal ser como libre en sentido suficiente; es más un ser libre no puede pensarse de otra forma más que actuando sobre el supuesto de que su acción es determinada por causas dadas por su propia voluntad y no por causas ajenas a ella. La conciencia de la libertad se convierte en razón suficiente en la interpretación de la moralidad para considerar a un ser como efectivamente libre. Las páginas siguientes hasta el final de la obra se encargan de

---

<sup>186</sup> GMS, IV 460 – 461.

<sup>187</sup> GMS, IV 447.

hacernos presente esta condición en la forma de obrar de un ser racional que se sabe libre. Este *como si* otorga al ser que no es capaz de encontrarse en una intuición originaria, la capacidad de crearse a sí mismo en cierta forma, bajo ciertos límites; los límites de la razón práctica y los límites de la propia libertad.

### **3.6. Respuesta a la pregunta de la *Fundamentación*, ¿cómo es posible el Imperativo categórico como proposición sintética *a priori*?**

Hemos recorrido la obra que abre los discursos críticos referidos al uso práctico de la razón mostrando la importancia de entender el imperativo categórico como una proposición sintética *a priori*. Es el tema clave de este discurso y una forma sencilla de entender cómo se unen los dos usos de la razón, y con ello como la razón es una; al observarla desde una nueva perspectiva tanto el ámbito teórico como en el práctico el reconocimiento de la proposición sintética *a priori* posibilitó a Kant fundamentar la ciencia, ahora le posibilita fundamentar también la moral. No menos importante será señalar los momentos de la analiticidad<sup>188</sup> en la presentación de los imperativos, para ello se han señalado ya diversos lugares en que podría caber este supuesto que se podría basar en la siguiente constatación: “si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto”<sup>189</sup>.

Ya en la ‘Primera sección’ se encuentra también un apunte de esta analiticidad al distinguir entre la acción conforme al deber y determinada *por mor del deber*, y la acción determinada por *prudencia* y cálculo de las consecuencias:

En el primer caso el concepto de la acción ya contiene en sí mismo una ley para mí<sup>190</sup>.

Esta es la forma en que la libertad no sólo se presenta como un concepto negativo, como la posibilidad de no ser determinados a obrar por las representaciones sensibles que constituirían una causalidad heterónoma, sino que también necesitamos de una

---

<sup>188</sup> Cf. Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 271.

<sup>189</sup> GMS, IV 447.

<sup>190</sup> GMS, IV 402.

*determinación positiva* que es posible por esa libre determinación de la voluntad entendida como autonomía. Así concluyen la presentación de esa tesis de la analiticidad (*Analytizitätsthese*) Horn, Mieth y Scarano: “Libre y moral es la voluntad de un actor cuando este sigue un principio dado por la razón y propiamente asumido, que es universalizable y que por lo tanto tiene el carácter de ley”<sup>191</sup>. Por el mero análisis de una buena voluntad no alcanzamos el concepto del deber, pues el primero es más amplio que el segundo, al contener aquel también una voluntad absolutamente buena que sin embargo en ningún caso puede caer bajo el concepto del deber. La buena voluntad es un concepto más amplio que el del deber y por lo tanto la unión entre ambos, el verse determinada la voluntad de forma necesaria por una ley moral en un ser que además tiene unas restricciones sensibles, necesita hacer referencia a un elemento tercero que establece esa relación.

La identificación entre la libertad y la autonomía de la voluntad a través del juicio sintético *a priori* que es el imperativo categórico, ocupa una gran parte de las páginas de la *Fundamentación*. La comprensión de tal exigencia de la moralidad para el ser racional y sensible es de enorme importancia para la tarea que nos hemos propuesto al comienzo de este estudio, el apuntar a un posible conocimiento del hombre en sí mismo. Este conocimiento es posible si a ese sujeto trascendental se le conoce a través de la libertad de su voluntad. Presupuesta esta libertad, la moralidad sólo puede pensarse acompañada de su principio que es sintético. Ya en páginas anteriores nos ha dicho Kant que ese principio es la forma en que la ley se presenta a la voluntad y que nos exige que la voluntad pueda querer una máxima necesaria universal. En toda proposición sintética es necesaria una intuición que nos permita representarnos *a priori* los términos y a la cual ambos se refieran. En el juego de la razón práctica, una voluntad que tiene también una real influencia de la sensibilidad, el principio se muestra como deber, en tanto que ese principio contiene la posible influencia determinante de la intuición empírica sobre la voluntad. En las siguientes líneas encontramos esta explicación y al final de las mismas, la referencia a la voluntad absolutamente buena y a lo que en ella no encontramos, nos indica lo que sí podemos hallar en el análisis de una voluntad afectada por la sensibilidad:

---

<sup>191</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 271.

Si por tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto. Sin embargo, este último principio es siempre una proposición sintética: una voluntad absolutamente buena es aquella cuya máxima puede conocerse siempre en sí misma a sí misma considerada como ley universal, pues por análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no puede hallar esa propiedad de la máxima<sup>192</sup>.

La unión de los términos de la proposición sintética *a priori* es señalada por la libertad, es decir, la unión entre una naturaleza racional pero a la vez sensible, y su necesaria determinación por una ley universalizable se juega en un libre juego al que apunta la libertad. Podemos quedarnos en una lectura que nos indique que ese tercer elemento que se propone como gozne sea la libertad, y podemos tal vez suponer con garantía que la libertad posibilita la unión, pero lo que nos dice Kant es que la libertad nos remite a un tercero que une esos dos elementos. No es menos relevante plantearse qué son para Kant esos dos elementos que parece de una forma clara tienen que quedar unidos por el tercero que indica la libertad. La explicación del imperativo categórico como una proposición válida de forma universal y necesaria, se basa en la mera forma de este principio de la moralidad, pero Kant no puede querer decir que nuestro querer sea un querer vacío sino que las proposiciones que con toda seguridad se refieren a acciones concretas han de tener una forma que la haga pertenecientes al ámbito de la acción moral, así como la forma universal y necesaria aplicada a la experiencia convierte a nuestras proposiciones en elementos de la ciencia natural. Esos dos elementos a unir serán parece que esos dos puntos de vista desde los que el sujeto se puede pensar a sí mismo. Así lo expresa Kant:

Este deber categórico representa una proposición sintética *a priori*, porque sobre mi voluntad afectada por apetitos sensibles se añade aún la idea de precisamente esta misma voluntad, pero perteneciente al mundo del entendimiento, pura, por sí misma práctica, la cual contiene la condición suprema de la primera según la razón, más o menos como a las intuiciones del mundo de los sentidos se añaden conceptos del entendimiento, que por sí mismos no significan sino forma legal en

---

<sup>192</sup> GMS, IV 447.

general, y así hacen posibles proposiciones sintéticas *a priori*, sobre las cuales descansa todo conocimiento de una naturaleza<sup>193</sup>.

Tampoco la universalidad y la necesidad propias de las leyes de la naturaleza son objetos de la experiencia, esos conceptos nunca pueden serlo. El problema es el modo en que trazamos el *límite del conocimiento*. Si bien no conocemos la universalidad y la necesidad como objetos de ninguna experiencia, las proposiciones que hacen posibles para la ciencia natural sí las conocemos y son confirmadas por la experiencia, el problema es que nunca podremos ni por la más aguda introspección estar seguros de la máxima que ha determinado nuestra acción; es decir, que la experiencia nunca nos confirmará que la máxima moral ha determinado una acción concreta, de ahí que nos encontremos al final de la *Fundamentación* con el anuncio ‘Del límite extremo de toda filosofía práctica’.

El juicio sintético *a priori* de la razón práctica es la posibilidad del sujeto de pensarse, gracias a la mediación de ese tercer elemento al que apunta la libertad, como un único sujeto en el que su máxima no es contradictoria con su principio. El juicio es la muestra de que el sujeto se puede pensar sin escisiones internas ni contradicción. La contradicción, o mejor, el conflicto, aparecerá cuando la conciencia moral actúe como tribunal para juzgar nuestras acciones y descubra que nos hemos dejado determinar por un principio que no se compromete con nuestra autonomía. Por eso, nos dice Kant, que el peor malvado puede pensarse también como perteneciente a ese mundo de principios inteligibles, o al menos querría pensarse como perteneciente a él. Acerca de la conciencia nos dice Kant en la *Metafísica de las costumbres*:

Cuando pretende huir de ella, le sigue como su sombra. Puede, sin duda, aturdirse y adormecerse con placeres y distracciones (...). Puede incluso, en su mayor abyección, llegar al extremo de no prestarle atención, pero el oírlo no puede nunca evitarlo<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> GMS, IV 454.

<sup>194</sup> *Metafísica de las costumbres*, VI 438. Una espléndida reflexión en torno al aparecer de esta conciencia moral se encuentra en el ensayo del Prof. Palacios ‘La interpretación kantiana de la conciencia moral’, en su obra *El pensamiento en la acción*, ya citada.



De la mano de la conciencia moral se trata también el concepto de la *responsabilidad* ante las acciones. ¿De qué tipo de acciones es responsable el hombre? Sólo podemos ser responsables de aquello que realizamos como fruto de la libre determinación de la libertad. Por ello leemos en la *Fundamentación* que “de ahí procede que el hombre se arroge una voluntad que no se responsabiliza de nada que pertenezca meramente a sus apetitos e inclinaciones”<sup>195</sup>.

Es inevitable que tras mostrar aquello a lo que indica la libertad introduzca esa consideración de la posible representación y del poder que adquiere la voluntad con el mero *como si*. El poder de la representación en la *Fundamentación* es similar al poder de la espontaneidad en la *Crítica de la razón pura*. La afirmación que atribuye este poder a la idea de la libertad y que crea la realidad de un ser realmente libre, es por ello paralela a la afirmación que en la *Crítica de la razón práctica* que atribuye a la conciencia de la ley moral en nosotros la mostración de la libertad de nuestra voluntad. Así lo dice Kant:

Todo ser que no puede obrar de otro modo que bajo la idea de la libertad es precisamente por eso realmente libre en sentido práctico.<sup>196</sup>

A pie de página no los vuelve a explicar, una explicación que como vemos vale tanto como decir que pensarse como libre crea nuestra propia libertad, y por lo tanto pensarnos como libres es pensarnos bajo las leyes de esa libertad. Podríamos decir que igual que Kant ha considerado desde un punto no sólo lógico, pero también lógico, la posibilidad de la mentira como un absurdo, también podríamos considerar como un sinsentido desde el punto de vista de la misma lógica el concebir una voluntad libre que

---

<sup>195</sup> GMS, IV 457.

Si según Kant la conciencia moral siempre nos acompaña a la hora de juzgar nuestras acciones e incluso se presenta como incorruptible, un juez que nos pone ante el tribunal más severo que es el nuestro propio, entonces podríamos llegar a preguntarnos si realmente podríamos conseguir la felicidad en nuestra vida siendo conscientes de haber transgredido las normas de razón práctica. Kant nos dice en varias ocasiones que la felicidad la podemos conseguir de forma más segura siguiendo el dictado de los sentidos que siguiendo las exigencias de la razón, pero ante un juez tan implacable las penas serían incompatibles con el disfrute conseguido.

<sup>196</sup> GMS, IV, 448.

en tanto que tenga conciencia de sí, admitiese ser determinada por principios ajenos a su propia legislación racional.

Conocida como es la ley de la moralidad sólo queda que demos respuesta a cómo procurarla acceso a la voluntad del hombre. Estamos buscando la respuesta de por qué la universalidad de la ley, junto con su necesidad, han de interesar a la voluntad de un ser racional afectado también por resortes sensibles. Entonces hallamos que la forma de la *dignidad del ser feliz* interesa de por sí, afecta a la sensibilidad sin ofrecer todavía un motivo para el obrar, igual que el espacio y el tiempo pueden afectar a la sensibilidad como formas que son siempre rellenas por un contenido sensible. La forma de la moralidad no sería más que la condición para apreciar el *respeto* ante ciertos principios que podemos adoptar para nuestra acción. Principios de acciones que siempre aportan un contenido material. Esta interpretación de la forma de la moralidad es la que presenta el Prof. Palacios en su ensayo ‘La esencia del formalismo ético’. En este estudio distingue entre la materia y la forma de la acción y entre la materia y forma de la ley y nos interpela a no confundir estas dos instancias y defiende la tesis de que “el formalismo de la Ética de Kant consiste en hacer de la forma de la ley moral –que es su universalidad- el criterio para descubrir la materia o contenido de la misma. Y, a mi parecer, no otro es el criterio mencionado por el llamado imperativo categórico de Kant, que como es bien sabido, constituye según ella el principio supremo de la moralidad”<sup>197</sup>.

El círculo al que nos remite Kant en el modo en que nos pensamos en referencia a las leyes, no es más que la muestra del *idealismo trascendental* aplicado al conocimiento de un sujeto trascendental. El círculo no es más que el pensarnos desde puntos de vista diversos, igual que podemos pensar la cosa en sí y conocer el fenómeno de los objetos que forman la naturaleza que nos rodea. También nosotros nos podemos pensar como fenómenos en un mundo natural, como parte de esa naturaleza que nos rodea y, a la vez, como objetos en sí, en este caso sujetos que posibilitan la unidad de todo conocimiento referido a nosotros. El círculo se produce cuando no identificamos la diversidad de los límites del pensar y del conocer y pensamos que es un continuo que

---

<sup>197</sup> Palacios, J.M., *El pensamiento en la acción*, p. 49.

nos permite transitar desde el fenómeno de nuestro sentido interno al nóúmeno al que indica el pensarnos como libres. Así lo expresa Kant:

Aquí se muestra, hay que confesarlo abiertamente, una especie de círculo, del cual, según parece, no se puede salir. Nos admitimos como libres en el orden de las causas eficientes para pensarnos bajo leyes morales en el orden de los fines, y después nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad<sup>198</sup>.

Aquí vemos como es el problema del conocimiento el que se refiere al sujeto y observamos como la unidad de la razón está realmente garantizada, pues no son más que las consecuencias de la aplicación de las condiciones del conocimiento del *idealismo trascendental* al conocimiento que el sujeto tiene de sí, las que generan todo el problema a resolver en la lectura de las páginas dedicadas a los rendimientos de la razón práctica pues “esa singular restricción de la transcendencia de nuestro conocimiento, en la medida en que alcanza a todo conocimiento humano, no atañe solamente a la relación cognoscitiva del hombre con lo que no es él, sino también a esta relación consigo mismo”<sup>199</sup>. La salida del círculo está garantizada con la propuesta del doble punto de vista, la posibilidad que tenemos de pensarnos por libertad y representarnos según las determinaciones de las leyes de la causalidad natural. Pues es para el hombre imposible crearse a sí mismo, no es actividad pura, como hemos visto, lo más cercano a una tal actividad sería la garantía de la libertad como mera consecuencia de la representación de ésta como ley del obrar. Incluso dice Kant que esa razón que encontramos en el hombre, que nos hace distinguirnos de todo lo demás, es una *autoactividad pura* que a través de las ideas muestra una espontaneidad por encima de aquella propia del entendimiento que refiere todos sus conceptos a lo recibido por la sensibilidad. Para entender cómo no hay ninguna contradicción interna en comprender la actividad de un ser racional que es a la vez, aunque según dos formas diversas de considerarse, perteneciente al mundo de los sentidos y perteneciente al mundo inteligible, no podemos olvidar que la causalidad se refiere a ambos puntos de vista. Pues, como hemos visto al comienzo de la ‘Tercera sección’, “la voluntad es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la libertad sería la propiedad

---

<sup>198</sup> GMS, IV 450.

<sup>199</sup> Palacios, J. M., *Op.cit.*, p. 20.

de esta causalidad de poder ser independiente de causas ajenas”<sup>200</sup>. La causalidad, aunque también de dos formas diversas, está presente tanto en el hombre perteneciente al mundo sensible, como en el hombre perteneciente al mundo inteligible. La diferencia estriba en que en tanto que perteneciente a este segundo mundo “el hombre no puede nunca pensar la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad”<sup>201</sup>. De nuevo surge la posibilidad que tiene el hombre de pensarse a sí mismo, y cómo esa forma de pensarse determina la realidad que ese ser que se piensa es. Ese pensar es posible y crea realidad, es posible tanto desde el punto de vista de la razón teórica, con la que no entra en contradicción mientras no quiera adentrarse en el mundo de las cosas en sí conociéndolas, y también por lo tanto es posible pensar el sujeto trascendental en sí. La posibilidad que tiene el hombre de pensarse como libre ha de guardar con la analiticidad a la que antes nos hemos referido una relación estrecha que queda así establecida:

Cuando no concurre en nosotros como hombres, que nuestra conciencia de libertad esté unida analíticamente con un interés en la moral, entonces la universalidad de la conciencia de la libertad pierde su fuerza demostrativa<sup>202</sup>.

Pocos párrafos antes de concluir la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se introduce uno de los elementos más relevantes en la posibilidad de la determinación de la voluntad, la forma en que ese principio de la moralidad consigue acceder y convertirse en motivo determinante de la acción del ser racional. La dignidad de ser feliz y el respeto que se han mostrado como formas de presentarse ante nosotros la ley práctica son diversas formas del sentimiento moral, así como espacio y tiempo son diversas formas de la sensibilidad empírica. Por fin aparece ese peculiar *sentimiento de placer*, una satisfacción propia del cumplimiento del deber como el reconocimiento de que, efectivamente, esa ley tiene acceso efectivo y puede determinar nuestra voluntad. Otra cosa, que se encuentra ya más allá del límite de explicación de la razón, es cómo se produce ese influjo. Lo que está reconociendo el texto de la *Fundamentación* es simplemente que efectivamente se produce un influjo de la ley

---

<sup>200</sup> GMS, IV 446.

<sup>201</sup> GMS, IV 452.

<sup>202</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. 280.

moral en la determinación de nuestras acciones. La razón toma un interés en la ley práctica a través de ese influjo y se consigue que el sujeto quiera determinar sus obras por esos principios, otra cosa será, como nos decía Kant al comienzo de la obra, que no podemos tener acceso posterior a comprobar si efectivamente esos han sido los motivos determinantes de nuestra acción.

Como una obra representativa de la filosofía crítica de Kant, la *Fundamentación* es en gran parte una determinación de los límites de lo que podemos decir, conocer y pensar acerca de la razón práctica. Sabemos que no podemos explicar cómo es la razón pura además práctica, tarea que se deja para la segunda *Crítica*, no podemos decir nada acerca de la causalidad que determina el obrar de este tipo de racionalidad. Pero ese límite ha dejado abierta, con la posibilidad del *como si* obrásemos por libertad, un germen de la *autoactividad* de la razón. Kant nos dice que ninguna diferencia habrá entre conocernos como sujetos libres y concebarnos como tales, por lo que si no un conocimiento sí podemos tener una creencia racional en ello (*ein vernünftiges Glauben*). Esta suficiencia del pensar como si obrásemos determinados por la libertad le basta en el texto para dar respuesta de legitimación al imperativo categórico y a responder cómo sea posible tal imperativo. Esta posibilidad de pensar la idea de la libertad y de ser su efectividad real en la determinación de nuestra voluntad es lo que hace que “el uso práctico de la razón vaya en un sentido determinado, más allá de la frontera del conocimiento teórico”<sup>203</sup>. Esta legitimación que muestra la validez del imperativo categórico sirve al menos para descartar la posibilidad de la que nos hablaba Kant en la ‘Primera sección’: “que pueda surgir una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos”<sup>204</sup>. El poder pensarnos como libres, es decir la conciencia de nuestra causalidad inteligible a través del sentimiento puro del respeto, es ese elemento tercero que es apuntado por la idea de la libertad. Ese poder pensarnos como libres, el *como si* con su fuerza creadora de nuestra propia libertad, es un componente importante de la deducción del principio de la moralidad. Pues con él se elimina la posibilidad de que toda la moralidad sea una mera ilusión<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. p. 266.

<sup>204</sup> GMS, IV 394.

<sup>205</sup> Cf. Horn, C., Mieth, C., Scarano, N., *Op. cit.*, p. p. 289-294.

**PARTE III. FINALIDAD TRASCENDENTAL COMO EXPLICACIÓN  
POSIBLE DE LA LIBRE UNIDAD DE LA RAZÓN**

**CAPÍTULO 5. La libertad como piedra angular del sistema.  
*La Crítica de la razón práctica***

1. 'Metodología de la razón pura práctica'
2. La unidad como tema en la *Crítica de la razón práctica*
3. La determinación de la voluntad en la *Crítica de la razón práctica*
4. Los elementos *a priori* de la moralidad.
  - 4.1. Los conceptos como síntesis de lo diverso
  - 4.2. La presencia de la causalidad en la *Crítica de la razón práctica*
  - 4.3. Los conceptos *a priori* de la moralidad
    - 4.3.1. El *respeto como intuición pura a priori*
    - 4.3.2. *La consideración de los fines en la Crítica de la razón práctica*
5. Sobre el uso común del entendimiento

**CAPÍTULO 6. Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza.**

1. Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza.

La metafísica y la relación con lo suprasensible

  - 1.1. El anuncio de la metafísica en los conceptos que abren la *Crítica del Juicio*.
  - 1.2. La metafísica en el sistema de Kant
2. El significado del *como si* y la analogía práctica
  - 2.1. La orientación en la *Crítica del Juicio*
  - 2.2. El *como si* y la finalidad
3. El abismo que anuncia la *Crítica del Juicio*
  - 3.1. El abismo entre las facultades
  - 3.2. El abismo entre las esferas
4. Sobre la finalidad subjetiva y la finalidad objetiva en la tercera *Crítica*.
  - 4.1. Acerca de la finalidad subjetiva
  - 4.2. De la finalidad objetiva de la naturaleza y su contingencia



## CAPÍTULO 5.

### La libertad como piedra angular del sistema. La *Crítica de la razón práctica*

#### 1. ‘Metodología de la razón pura práctica’.

Quiero tratar por separado y para comenzar con el estudio de la *Crítica de la razón práctica*, las páginas finales de esta obra, por las referencias que podemos hallar en ellas a la unidad de la razón, así como el tránsito hacia la presentación posterior de la *Crítica del Juicio*. Al comienzo de esta breve segunda parte de la *Crítica de la razón práctica* hallamos también la solución a ese gran problema que nos veníamos planteando, la necesidad de garantizar un acceso a la voluntad para la ley moral. El problema ha sido ya resuelto en la *Fundamentación*, pero al igual que Kant se plantea una y otra vez cómo es posible garantizar la unidad de la razón y la posibilidad de la metafísica, este tema es vuelto a poner sobre la mesa dando más énfasis si cabe a la función del *respeto* y el *sentimiento moral* en la exposición de esta segunda *Crítica*. La resolución de esta petición que garantizaría la posibilidad de la existencia de la moralidad en un ser que, además de racional se reconoce también como sensible, es enunciada de nuevo en estas páginas que culminan el gran esfuerzo por plantear un sistema del uso práctico de la razón.

El término *método* se convierte en una clave para la lectura y comprensión de esta segunda *Crítica*. Método significa varias cosas, presentadas esquemáticamente según el primer párrafo de la ‘Metodología de la razón pura práctica’ resultará que el método habrá de garantizar “el proceder según principios de la razón por donde lo diverso de un conocimiento puede llegar a ser un sistema”<sup>1</sup>. Puede parecer que esta propuesta de definición se encuentre más próxima al uso teórico de la misma, pero propongo adoptarla igualmente para su uso práctico. Las razones son dos principales y ya repetidas: ya hemos visto que en el uso práctico la razón tiene que lidiar con su principio puro que se convierte en ley frente a lo variado, lo diverso de lo que se nos ofrece a través de los sentidos, por lo que la ley ha de unificar también posibles intereses diversos en un único sistema; y, en segundo lugar, que al defender la libre unidad de la razón, esa diversidad, sin negarla ni anularla, sólo puede encontrar su

---

<sup>1</sup> KpV, V 151.



espacio en un sistema que permite la unidad de lo diverso. El método parece entonces que aglutina todos los modos de reunificación y organización de lo diverso que se ofrece al ser humano para poder concluir de ello un conocimiento, entendido este último término en el más amplio de los sentidos, *conocimiento teórico y sabiduría práctica*. Pero nos dice Kant que lo que se conoce como método en el uso teórico de la razón no será lo mismo que lo que se exige a un método en su uso práctico, es decir que hay al menos dos formas de hablar de sistemas que aquí nos interesan. Pues en el primer uso se exige un conocimiento científico de los principios teóricos puros, mientras que en su uso práctico la exigencia será otra:

Se entenderá por esa metodología el modo como pueda procurarse a las leyes de la razón pura práctica un acceso al ánimo humano e influencia sobre sus máximas<sup>2</sup>.

Es decir, que el propio método se introduce de lleno en la resolución de esa petición que nos hacía la ley de la moralidad que, en tanto que conocida, no asegura su cumplimiento. La ley necesitaba algo más, y ese algo más sólo es posible en un método que dé orden y unidad a los requerimientos de lo sensible, pero también a los posibles usos de la razón. La palabra española “metodología” se usa muy comúnmente de forma casi sinónima a método, pero en alemán la diferencia es clara entre: ‘*Methode*’ y ‘*Methodenlehre*’, es el segundo de los términos el que ha usado Kant en el título de esta última parte de la *Crítica de la razón práctica*. Se podría traducir el segundo de los términos por ‘enseñanza del método’, es decir modo de aplicar el método de la razón pura, ya que la razón exige unidad, la multiplicidad de lo dado se ha de integrar en un sistema.

Pues bien, la *enseñanza del método* es entonces el modo en que los principios se convertirán en máximas efectivas vinculando así el conocimiento práctico con su eficiencia en la acción, única originaria del valor moral. La teoría fuerte de Kant es que la representación de la ley ha de convertirse en el móvil de la acción, pues bien, mi tarea será desentrañar lo inverosímil de esta propuesta y ensayar el modo en que esto sea posible. Pues “así es como son las cosas y, si la naturaleza humana no estuviese así constituida, ningún modo de representarse la ley originaría jamás moralidad en la

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

intención mediante rodeos y consideraciones”<sup>3</sup>. Así son las cosas y sobre este hecho de la naturaleza humana hemos de investigar sus condiciones. El modo en que está constituida la naturaleza humana, la propiedad de la que a Kant no le es dado dudar y, por lo tanto, el hecho del que partimos, es que poseemos una receptividad de un interés moral puro, el modo en que opera esta virtud es el siguiente:

Aquella fuerza impulsora que acarrea el representarse a la virtud en toda su pureza; si se logra incardinar en el corazón humano, constituye el móvil más poderoso para el bien, siendo por lo demás el único móvil que aporta persistencia y precisión al seguimiento de las máximas morales<sup>4</sup>.

Los elementos principales de esta afirmación son los siguientes: existe una fuerza impulsora y es ella la que se ha de incardinar en el corazón humano. En este sentido se abre la puerta de la problemática de la teoría kantiana. Cuando hablamos de entendimiento tenemos claro de qué se está hablando, casi podemos señalar al entendimiento y situarlo desde luego en el complejo sistema de la razón pura, así también cuando se habla de los sentidos, de los conceptos, de las intuiciones; ahora sin embargo, se ha de incardinar una fuerza en el corazón humano. Este término nos remite a un órgano que parece haber sido introducido *ad hoc*; y sin embargo esa importante incardinación se convierte en el móvil que nos dirige hacia el bien. Kant se ocupa de ofrecer algunas pruebas de que existe tal receptividad, de que existe de hecho ese sentimiento, lo que llama según la traducción española: comprobantes de la predisposición a tales móviles<sup>5</sup>. Estos comprobantes son: el gusto por ofrecer juicios que sobre las acciones propias, pero sobre todo sobre las ajenas.

El primer apunte en torno a cómo hacer accesible ese principio que se ha de incardinar en el corazón humano es que la costumbre del discernimiento acerca de las acciones morales y “el frecuente ejercicio de conocer la buena conducta (...) dejará una perdurable impronta de estima y aversión que, merced a la simple costumbre de considerar a tales acciones como dignas de aprobación o desaprobación, constituirá una

---

<sup>3</sup> KpV, V 157.

<sup>4</sup> KpV, V 153.

<sup>5</sup> KpV, V 153.

buena base para la integridad de una vida moral en el futuro”<sup>6</sup>. Hemos de destacar de esta afirmación que se incluye tanto el conocimiento de la buena conducta, y por lo tanto un acercamiento a su respecto teórico, como el lado práctica de la misma. El conocimiento de la acción buena se convertirá en costumbre, conquista así ese acceso necesario para el principio de la razón pura. La *costumbre*, el hábito, ese concepto que se convierte en la piedra de toque de la crítica a la propuesta de Hume, que era también el pilar de su teoría del conocimiento, aparece de nuevo en Kant, incluso en relación con la libertad que no es más, que una forma de la causalidad de nuestra voluntad.

Kant nos ofrece algunas notas en la ‘Metodología’ en torno al modo de hacer accesibles esos principios, desde el comienzo de sus explicaciones queda patente que deshacernos del lado sensible y de sus impulsos en el ser humano, será una tarea imposible y espero que quede bien expresado en este estudio, sería un sinsentido en el sistema kantiano que nunca quiso inaugurar una filosofía para ángeles. El modo de hacer accesible la ley moral comienza por un determinado modo de educación. Kant se pregunta por qué no se saca mayor partido del hecho de que en la sociedad se muestre un interés abierto hacia la consideración moral de las acciones. Pronto se abandona en los diálogos en sociedad las consideraciones acerca de las novedades y, nada se dice de la ciencia, parece que no interesa al público, pero sí el juzgar las acciones propias y ajenas todo aquello que versa sobre “el valor moral de tal o cual acción y a través del cual debe quedar estipulado el carácter de una persona”<sup>7</sup>. Los maestros no saben tirar de este interés para ordenarlo según unos principios racionales, y parece que, al fin, muchos sucumben al fanatismo en las intenciones tanto como en las opiniones. A pesar de ello se proponen ejemplos en los que se muestra que, incluso sin una enseñanza programática de qué sea el concepto de moralidad, somos capaces de apreciar en nosotros tanto como en las acciones de los demás el conflicto entre las máximas. No es una casualidad que en esta obra encontremos algunos de los ejemplos más paradigmáticos de Kant. Hemos visto que en la *Fundamentación* se reclama una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia para procurar acceso a la ley en la determinación de la voluntad. El acceso no es para reconocer cuál es el principio que

---

<sup>6</sup> KpV, V 154-155.

<sup>7</sup> KpV, V 153.

puede ser universal y convertirse así en imperativo necesario, eso como veremos, lo consigue hasta el entendimiento más común. La experiencia lo que aguza es conseguir que la ley se convierta en *resorte* para la acción. En la *Crítica de la razón pura*, cuando se presenta el significado del Juicio, se nos dice que “es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado”<sup>8</sup>, es por ello que justo cuando necesitamos del juicio no se pueda mostrar su forma de actuar más que con ejemplos y no podemos esperar encontrar regla para su aplicación.

El método para conseguir el acceso de la ley a la voluntad del ser humano es el siguiente. En primer lugar hay que convertir en *hábito* el dictamen moral de las acciones acerca de la conformidad de las mismas con la ley moral. Este hábito nos acercará a la comprobación de si la realización de las acciones ha tenido lugar conforme a la ley o también por mor de ella, si bien Kant no abandona en esta obra tampoco el que nunca podamos acceder al pleno conocimiento de cuál ha sido la ley que haya determinado nuestra acción. Pero ese hábito de enjuiciar las acciones fomenta el surgimiento de un *interés*, y parece que olvidando en parte el camino de la pureza de la determinación de la ley moral nos dice el texto:

Pues nosotros acabamos encariñándonos con aquello cuya consideración nos deja sentir el uso ampliado de nuestras capacidades cognoscitivas<sup>9</sup>.

Este encariñamiento ante la actividad de nuestras capacidades cognoscitivas, no es todavía el cumplimiento de ley por mor de la misma, sino algo parecido a esa *autosatisfacción* que consigue la razón en el cumplimiento del deber, y que aparecerá como el único sentimiento moral posible. Es una forma de juzgar que nos hace cobrar consciencia de que nos encontramos por encima de la animalidad.

El segundo paso del método es el reconocimiento de la libertad como una ausencia de determinaciones ajenas en las acciones juzgadas concordantes a la ley moral. Estos dos pasos quedan resumidos en la adquisición de un hábito en el ejercicio del juicio y en el reconocimiento de la pureza y, con ello, de la libertad de la determinación de la voluntad. Pero de nuevo aparece una alusión a un influjo en la

---

<sup>8</sup> KrV A 133/B 172.

<sup>9</sup> KpV, V 160.

sensibilidad, no ya el encariñamiento sino el temor es, al final de la metodología, lo que parece convencer al agente en la elección de su máxima, pues “el ser humano nada teme tanto como hallarse ante sus propios ojos al examinarse internamente a sí mismo en una interna introspección”<sup>10</sup>.

A lo largo de la exposición y lectura de esta obra se muestra que no son estos sentimientos efímeros, como el encariñamiento o el temor, los que nos llevan a asumir una determinada máxima estable en nuestra acción, una máxima que como introduce Kant de forma rápida y sin pararse mucho en ello, constituye nuestro *carácter*. El tema del carácter uno de los que nos vuelve a anunciar ese límite de toda filosofía posible, más allá del cual se encuentran las explicaciones a que tendemos. La elección del carácter es un acto genuino e incognoscible, producto de la elección absolutamente libre de la voluntad, “el fundamento subjetivo que nos lleva a adoptar determinada máxima no puede ser nunca un impulso natural, pues en tal caso se disolvería la libertad en la necesidad natural; este fundamento, por tanto, sólo puede ser finalmente una máxima originaria que contenga un primer fundamento de la adopción de máximas buenas o bien de la adopción de máximas malas. Este primer fundamento de la adopción de nuestras máximas es calificado por Kant de “insondable”; pues desde el punto de vista especulativo constituye un auténtico misterio”<sup>11</sup>.

El conocimiento del sujeto que en el ámbito moral es también una forma de enjuiciamiento, será un tema de reflexión en las lecturas kantianas. Este conocimiento se presenta en algunos textos relativos al uso teórico de la razón en los que se afirma que al sujeto no se le conoce como *noúmeno*, sólo como fenómeno, esto nos obligará a negar el acceso a la seguridad acerca del principio relacionado con un orden inteligible que pueda determinar nuestra acción, pero a pesar de ello nos vemos sometidos al juez implacable que es la propia *conciencia moral*<sup>12</sup>. En el ‘Colofón’ de esta segunda *Crítica*

---

<sup>10</sup> KpV, V 161.

<sup>11</sup> Carvajal, J., “La virtud en el contexto del formalismo ético”, en *Convivium: Revista de filosofía*, 20 (2007), p. 127.

<sup>12</sup> Este tema ha sido estudiado profundamente por el Prof. Palacios en su ensayo ‘Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant’ que concluye afirmando que no hay forma de descifrar el secreto del hombre ante sí mismo, pues ‘sólo un loco como don Quijote es capaz de decir: Yo sé quién soy’. Palacios, J.M., *El pensamiento en la acción*, p. 39.

aparece de nueva una referencia ante ese enigmático conocimiento que el hombre tiene de sí, o más bien que no tiene:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mis existir.

La primera comienza por el sitio que ocupo dentro del mundo exterior de los sentidos y amplía la conexión en que me hallo con una inconmensurable vastedad de mundos (...). La segunda parte de mi propio yo invisible, de mi personalidad y me escenifica en un mundo que posee auténtica infinitud, pero que sólo es perceptible por el entendimiento (...). El primer espectáculo de un sinfín de mundos anula, por decirlo así, mi importancia en cuanto criatura animal, habiendo de reintegrar a los planetas (un simple punto en el cosmos) esa materia que durante un breve lapso (no se sabe cómo) fue dotada con energía vital. En cambio, el segundo espectáculo eleva mi valor en cuanto persona infinitamente, gracias a mi personalidad, en donde la ley moral me revela una vida independiente de la animalidad”<sup>13</sup>.

Si en el resto de las obras la naturaleza ha sido presentada en su magnitud mensurable y sometida a unas leyes que fundan una ciencia universal y necesaria, al final de la *Crítica de la razón práctica* se dibuja esa forma inconmensurable de la naturaleza que se nos impone y nos obliga a pensarla, no tanto como el objeto de estudio posible para la ilustración, sino como el objeto de admiración del Romanticismo<sup>14</sup>. La ley inscrita en nosotros, por su parte, nos dirige hacia lo infinito

---

<sup>13</sup> KpV, V 162.

<sup>14</sup> Este breve texto del Prof. Villacañas Berlanga explica bien el sentido de la referencia al cielo estrellado: “Estamos aquí ante el mapa más preciso de la filosofía kantiana: un animal dotado de energía vital, que (...) toma conciencia humilde de sus dimensiones frente al cielo estrellado. Se sabe finito y presto a desaparecer, pero da la bienvenida a ese momento admirable en que se convierte en espectador consciente de tanta belleza, aún más bella por el carácter gratuito de que sea él. Y, sin embargo este hecho, está misteriosamente conectado con la conciencia de ley moral, desde la cual ya no es un animal más, sino un animal orgulloso, consciente de su valor, de su dignidad y de su grandeza, vinculado a todos los demás hombres que son capaces de sentir la misma admiración y la misma soledad”. (Villacañas, J.L. *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, pp. 76-77).

para responder a las cuestiones que de forma necesaria se le plantean a la razón. Pero no nos dejemos llevar por esta mera conexión con el Romanticismo, la obra no acaba aquí, en los párrafos siguientes vuelve a llamar Kant la atención acerca de lo mucho que ganó la ciencia con encontrar el camino de la razón. Este camino en el caso de la práctica nos acerca a la sabiduría. En este sentido, el paralelismo pondría de manifiesto, no el valor simétrico sino una distancia infinita entre los mundos: el mundo infinito de lo determinado en el espacio y en el tiempo, y la tarea infinita a realizar en el mundo moral.

El sentido de este texto es de una gran importancia porque la segunda *Crítica* nos dirige hacia la *Crítica del Juicio* y en estas líneas ha quedado plasmada la regulación que los intereses de la razón posibilitan para el conocimiento a la vez que abren nuevos espacios pues “si el hombre amplía su búsqueda de realidad espacial y temporal, su uso del entendimiento, si mantiene en tensión estas fuerzas y ese esfuerzo, es porque tiene en su propia capacidad la idea de un infinito, de un punto final de su propio trabajo, la idea de reposar en un punto incondicionado. Si no tuviéramos esta representación no buscaríamos más allá de todo punto concreto. Esta disposición natural a la infinitud es también el veneno de la razón, la íntima esencia demoníaca de la misma, la que siempre acaba produciendo lo más noble y también lo más destructivo”<sup>15</sup>.

## **2. La unidad como tema en la *Crítica de la razón práctica***

En el ‘Prefacio’ de la segunda *Crítica* nos anuncia Kant dos temas principales que vamos a destacar en la lectura e interpretación de la obra. En primer lugar, mostrar que hay razón pura práctica, al conseguir esto queda claro que existe la *libertad trascendental*. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, al mostrar que existe la libertad, concepto que era meramente problemático en la *Crítica de la razón pura*, se consigue garantizar la unidad del sistema y la forma en que unas partes de él están requiriendo inevitablemente las otras. En su comentario a la *Crítica de la razón práctica*, L. W. Beck considera que “la unidad de la razón teórica y práctica está asegurada en la (segunda) *Crítica* y casi todo el libro puede ser considerado una

---

<sup>15</sup> Villacañas, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada*, p. 73.

elaboración de esto”<sup>16</sup>. Como nos dice Beck a continuación, desgraciadamente no hay un lugar en la obra en que Kant nos diga que explícitamente va a acometer esta tarea, este es el interés en parte de mi trabajo y de la lectura de la obra que, sin duda, al carecer de esos lugares explícitos se convierte en más compleja y además más profunda, entendiendo que cada una de las propuestas tenga algo que decir al respecto.

En la *Crítica de la razón pura* la libertad se presenta como posible, además en el ‘Canon’ no aparece todavía la *autonomía* como la clave que explica cómo se relaciona la libertad con la razón práctica. Nos enfrentamos ahora a una obra en que la autonomía se convertirá, en la forma de hacerse real la libertad, y la intermediaria necesaria para reconocer el *factum* de la moralidad. En la *Fundamentación* conocemos la fórmula del imperativo de la moralidad, pero no sabemos todavía si ésta es real. En la segunda *Crítica* se unen estas tareas pendientes y se resuelven en una sola, la libertad hace posible el imperativo y esto queda demostrado por el hecho de que la razón pura puede ser además práctica. Esto es lo que Kant nos anuncia en el ‘Prefacio’ de su segunda *Crítica*, una lectura compleja y que requiere la comprensión de muchos de los conceptos que se introducen en las páginas que siguen a esta introducción. Una síntesis de este hilo conductor se encuentra en las siguientes palabras:

Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa respecto de cuya posibilidad sabemos algo *a priori*, aun cuando no lleguemos a comprenderla, por cuanto supone la condición de esa ley moral que sí conocemos<sup>17</sup>.

Si leemos este texto acompañado de las condiciones del conocimiento que se anuncian en la *Crítica de la razón pura*, surge la cuestión inevitable de cómo podríamos conocer una ley tal, si sólo conocemos propiamente hablando aquello de lo que podemos ofrecer una referencia a través de la intuición y que se puede ordenar según unas categorías que son sobrepasadas en la formulación de la propia ley moral, en tanto que se refiere a un reino de los fines. Es una cuestión que se resuelve en parte en el texto en su versión original si atendemos a la precisión de los verbos que se usan para dar cuenta de nuestra relación con la ley. A la ley no nos acercamos a través del

---

<sup>16</sup> Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 47.

<sup>17</sup> KpV, V 4.



conocimiento, no se usa el verbo ‘*kennen*’ para referirnos al conocimiento de la ley, sino el término, ‘*wissen*’, de la ley sabemos algo, pero no la conocemos. Incluso la posibilidad *a priori* de la libertad viene también expresada en alemán con un *wissen*<sup>18</sup>. Todavía al comienzo del ‘Prefacio’ de la segunda *Crítica* encontramos una gran semejanza con la obra de 1781, pues no olvidemos que al final de esta obra, en la ‘Arquitectónica de la razón pura’, se expone la supremacía de la razón práctica sobre cualquier uso de la razón, motivo nos dice allí, por el que los antiguos filósofos fueron llamados moralistas<sup>19</sup>.

La ‘Deducción de los principios de la razón pura práctica’ comienza con un párrafo que nos puede ayudar a comprender cómo la libertad juega ese papel relevante para garantizar la unidad en un ser que se reconoce a la vez vinculado con las leyes empíricas y con los principios *a priori* de su razón. En este párrafo Kant muestra que la razón pura puede ser práctica, es decir que puede determinar nuestra voluntad, es un fragmento largo que merece la pena leer por extenso:

Esta analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma la voluntad independientemente de cualquier elemento

---

<sup>18</sup>El texto alemán dice así: “Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit *a priori* wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralische Gesetzes ist, welches wir wissen” (KpV, V 4). Este fragmento ha de entenderse teniendo en mente la lectura del ‘Prólogo de la Segunda Edición’ de la primera *Crítica* (KrV, B XXVII): “El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible”. Éric Weil dedica su ensayo “Pensar y conocer: la fe y la cosa en sí” a dilucidar también esta diferencia: “Por lo tanto, nos vemos obligados a (...) oponer por una parte *pensar* y *conocer* y, por otra, *saber* y *ciencia*, reservando los primeros términos para la metafísica y para su forma particular de saber, y los segundos para la ciencia y sus objetos” (Éric Weil, *Problemas kantianos*, p. 21) Inevitablemente este tema nos llevará de lleno al lugar de la fe como modo de tener por verdad, pues al afirmar Kant que debió dejar paso a la fe en las cuestiones que no se atenían a las condiciones del conocer, parece que se crea un vínculo entre el pensar y la fe: “La fe es entonces la adhesión que presta la razón práctica, la razón del ser finito, a aquello que la razón especulativa es capaz de pensar sin contradicción interna; adhesión que aquella presta racionalmente, por razones buenas y válidas” (Éric Weil, *Ibidem*).

<sup>19</sup> Cf. KrV, A 840/B 868.

empírico (y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad). Al mismo tiempo muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra consciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas y esa conciencia de se debe a una peculiar autointuición, sino a ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos; habida cuenta de que, como ha quedado suficientemente demostrado en otro lugar, si se nos atribuye libertad, ésta nos transfiere a un orden de cosas inteligible<sup>20</sup>.

En la *Fundamentación* nos hemos detenido en analizar las propuestas que nos ayudan a entender cómo una ley universal y necesaria nos puede llevar a obrar. Vimos que Kant nos habla de un juicio aguzado por la experiencia que pueda ayudar de alguna forma a transformar la ley en una máxima. Parece que todavía nos queda algo para dar una expresión satisfactoria a ese paso del conocimiento a la acción, como dijimos, el intelectualismo moral no es razón suficiente en Kant para explicar la acción moral. Que la razón pura puede ser práctica queda mostrado porque puede la razón determinar a la voluntad y así mostrar la autonomía de la moralidad. Esta autonomía que reconoce la razón en su determinación de la voluntad es un *factum* de la razón unido a la conciencia de la libertad de la voluntad<sup>21</sup>. Este *factum* no aparecía explícitamente en la *Fundamentación*, sin embargo aparecía en aquel texto el ser que se pensaba *como si* actuase realmente movido por sus propias leyes, el ser que no pudiendo pensarse de otra forma, fue considerado por sí mismo como absolutamente libre. En la *Fundamentación*, esa posibilidad de pensarse como absolutamente libre, era una posibilidad lógica, que ya traía consigo una satisfacción por parte del sujeto que le acercaba a la libertad absoluta y le obligaba a seguir la ley moral como si fuera realmente libre<sup>22</sup>. El reconocimiento en la segunda *Crítica* de la libertad como *factum*

---

<sup>20</sup> KpV, V 42.

<sup>21</sup> KpV, V 31.

<sup>22</sup> Uno de los más claros pasajes para distinguir en el último Kant la diferencia entre lo posible y lo real se encuentra al final de la *Crítica del Juicio*. Allí leemos: “Es indispensablemente

de la razón, y la adquisición por lo tanto de un estatuto peculiar de realidad, hace que la explicación por analogía a la finalidad real quede reservada exclusivamente a la tercera *Crítica*.

Nos encontramos en la *Crítica de la razón práctica* con otro tipo de reconocimiento de la libertad, en esta ocasión no nos anuncia Kant su posibilidad lógica, sino de forma absoluta su *posibilidad real*. Se identifica ahora la conciencia de la libertad con la propia autonomía, no desde un ‘como si’, sino como un *factum* de la razón. Esta conciencia sitúa al hombre, por un lado, como perteneciente al mundo regido por las leyes de la causalidad, algo que conoce por la experiencia y que no es necesario deducir, pero a la vez le sitúa realmente en el mundo de las causas inteligibles. Tiene conciencia de pertenecer a este orden, no por una intuición, sino por la conciencia de ciertas leyes dinámicas que “pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos”<sup>23</sup>. El puente entre ambos mundos está ya construido, porque de hecho no eran dos mundos sino dos aspectos de la explicación de un solo ser del que ya hemos descubierto que sus leyes pueden determinar desde el mundo inteligible las acciones inscritas en el mundo sensible<sup>24</sup>. De esta forma, el progreso de la moralidad

---

necesario para el entendimiento humano distinguir posibilidad y realidad de las cosas. El fundamento de ello está en el sujeto y en la naturaleza de sus facultades de conocer. Pues si para el ejercicio de éstas no fueran exigibles dos cosas totalmente heterogéneas, entendimiento para los conceptos, intuición sensible para los objetos, no habría semejante distinción entre lo posible y lo real.(...)Toda nuestra distinción de lo mero posible y de lo real descansa en que lo primero significa la posición de la representación de una cosa con respecto a nuestro concepto, y, en general, a la facultad de pensar, y lo segundo, empero, el poner la cosa en sí misma (fuera de este concepto). (KU, 401-402)

<sup>23</sup> KpV, V 42.

<sup>24</sup> Este fundamento de unidad se expresa de una forma clara en la ‘Introducción’ a la *Crítica del Juicio* que trataremos cuando hablemos de la presencia en esta obra de la figura del abismo. Es por ello que al comienzo de esta sección comentaba que Kant vuelve a retomar recurrentemente temas que parecían ya resueltos, pues si en la segunda *Crítica* ya se cierra esa división en los usos de la razón, en la *Crítica del Juicio* se vuelve a encontrar el abismo “infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (...) ningún tránsito es posible (...), sin embargo debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto debe poder pensarse de tal modo que al menos la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella” (KU, 176).

parece quedar garantizado en este escrito en el que la ley del orden inteligible, ha de acercar al mundo fenoménico una cierta forma que entonces le lleva a una semejanza al *reino de los fines* de la moralidad. El mundo de lo fenoménico se convierte en una contra-imagen (*Gegenbild*), una naturaleza copiada (*natura ectypa*) que puede ir adquiriendo la forma de un mundo de seres racionales. Esas leyes de la moralidad son *creadoras de realidad*. Así lo expresa Kant al comienzo de la siguiente cita al afirmar que las leyes son prácticas cuando de ellas depende la existencia de los seres:

Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende de su conocimiento son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto podemos formarnos un concepto de ella, no es más que una naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica<sup>25</sup>.

Esta forma de crear realidad de las leyes de la moralidad abre a su vez un interesante problema al preguntarnos ¿qué es lo que crean? Si son leyes prácticas que nos acercan al ser de lo suprasensible, no estamos hablando de meras leyes técnicas, o de imperativos hipotéticos. Pero con el actuar moral lo importante no es lo que se logra hacer, o crear de forma efectiva sino cómo llegamos a ello, así que parece que las leyes nos crean a nosotros mismos como seres morales. La creación lo es de una naturaleza regida por ciertas leyes que no garantizan la consecución de unos fines, sino que exigen una determinada forma de la determinación de la voluntad. Se crea por lo tanto una naturaleza de seres autónomos y lo que se pueda lograr, a pesar de la necesidad de sus exigencias, está condicionado a lo que podamos esperar de la naturaleza sensible, en última instancia estas leyes crearían el *sumo bien si* la ley moral “se viese acompañada por una capacidad física proporcional”<sup>26</sup>. Inevitablemente esta conciencia de una ley que puede crear una naturaleza suprasensible está muy próxima a la formulación del imperativo categórico como creador de una ley natural “como si merced a nuestra voluntad tuviese que surgir al mismo tiempo un ordenamiento de la naturaleza”<sup>27</sup> y la mera forma en que la pensamos, es decir el mero conocimiento de la ley ya está creando cierta realidad. Es lo más parecido a la acción creadora de un ser en el que intuición y acción se identifican:

---

<sup>25</sup> KpV, V 43.

<sup>26</sup> KpV, V 43.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

Otorgamos realidad objetiva (a la naturaleza suprasensible) cuando menos en el ámbito práctico, al considerarla como objeto de nuestra voluntad en cuanto entes puramente racionales<sup>28</sup>.

El mundo del entendimiento queda determinado con ese *factum* de la razón, mundo del cual conocemos la ley que lo rige. Si en la *Crítica de la razón pura* la libertad es presentada como una posibilidad, y en la *Fundamentación* nos conformamos con un *como si* de la ley que rige la acción moral, en este segundo escrito dedicado a la razón práctica llegamos a conocer y determinar algo de ese mundo inteligible. Esa ley otorga a la naturaleza suprasensible una realidad objetiva, pues es el objeto de nuestra voluntad que toma conciencia de que, a pesar de las determinaciones sensibles que también la pueden afectar, puede ser el origen de un orden suprasensible.

La tarea propia de la segunda de las *Críticas*, por oposición a lo que ya habíamos conseguido en la *Fundamentación* e incluso en la ‘Dialéctica’ de la *Crítica de la razón pura* se expresa al final de la ‘Analítica’ de la *Crítica de la razón práctica*. Ya conocemos el principio de la moralidad que hemos encontrado en el entendimiento común según la *Fundamentación*; también reconocemos la posibilidad de la libertad como está expresada en las antinomias de la razón pura. Esta segunda *Crítica* nos presenta la deducción del supremo juicio de la razón pura práctica y se establece la unión entre ambas realidades, ley y libertad, otorgando a esta unión no sólo una explicación de la posibilidad lógica de cada una de ellas, que ya conocíamos, sino mostrando su vínculo real:

Al acometer la deducción del supremo principio de la razón pura práctica, esto es, al explicar la posibilidad de tal conocimiento *a priori*, todo cuanto cabía hacer era señalar que, si se comprendiese la posibilidad de la libertad de una causa eficiente, se comprendería asimismo no sólo la mera posibilidad, sino incluso la necesidad de la ley moral como suprema ley práctica de seres racionales a cuya voluntad se atribuye libertad de causalidad<sup>29</sup>.

A pesar de este puente construido en esta segunda *Crítica*, introduce más adelante Kant una dificultad y es que esas acciones, que han sido determinadas por causas inteligibles, podrían ser explicadas a su vez por medio de una explicación mecanicista.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> KpV, V 94.

¿Cuál es el criterio que nos ayuda a elegir qué explicación aportar en cada momento? ¿No nos podríamos conformar con una única forma de explicación? La respuesta es clara, el mero mecanicismo nos podría llevar a entender el proceder en el mundo sensible, la unión entre los fenómenos, pero no nos podrían mostrar la razón última del comienzo de la serie causal. Es la misma explicación que se dará en la resolución de la dialéctica del juicio teleológico. La explicación mecanicista es suficiente para la explicación de la naturaleza, pero podemos decir, que no es suficiente como explicación humana, pues por la peculiar disposición de nuestras facultades nos vemos llevados a preguntar por el comienzo primero de la serie causal.

Por último, será en la ‘Dialéctica de la razón pura práctica’ donde podremos encontrar la exposición más directa de esa unidad en el uso de la razón. La razón teórica busca en las últimas condiciones de los objetos posibles la satisfacción de su interés propio en el conocimiento. Pero hasta que no se ponen en marcha los resortes de la razón práctica, que bien podría suceder que se originasen en total independencia del uso teórico, y es llevada a tomar un interés en la determinación pura de la voluntad, no se aprecia esa unidad necesaria con los mismos objetos que la razón teórica se propone en su conocimiento. Si sólo una vez que contamos con una razón cultivada es posible la muestra de la unidad en la misma, es porque esta se muestra como un resultado de la investigación acerca de los objetos necesarios que de forma universal y *a priori* se propone la razón. Objetos que por lo tanto no aparecen en el uso empírico, sino en el uso que se propone una razón que ya se pregunta cuáles son los elementos incondicionados que cerrarían el sistema.

Esa razón cae inevitablemente en la dialéctica cuyos resultados en las dos obras dedicadas a la razón pura, en sus vertientes teórica y práctica, obtienen resultados complementarios acerca de los tres objetos que interesan a la razón, Dios, la inmortalidad del alma y la posibilidad de la libertad. Esta posibilidad se basa en la capacidad que tiene la razón práctica para ser creadora de realidad, pues al fin es ella con su ley, y por lo tanto a partir del reconocimiento de la libertad trascendental, la que consigue que esas ideas de la razón se conviertan en inmanentes y constitutivas, pues postularlas garantiza el rendimiento de esa determinación de la razón práctica. A su vez no nos encontramos un conflicto con el uso teórico de la razón, pues no conseguimos

ampliar el conocimiento en los términos en que él lo requiere pues no conocemos ni la naturaleza del alma, ni el mundo inteligible ni nada más que la existencia de un ser supremo que garantizan lo que la deducción ha expuesto en su funcionamiento, la razón libre en su determinación.

### **3. La determinación de la voluntad en la *Crítica de la razón práctica*.**

La principal tarea en la ‘Deducción de los principios’ es ese tema que he destacado en la lectura de las obras dedicadas a la razón práctica que ha de explicar cómo la ley se convierte realmente en una máxima para la voluntad siendo elegida libremente, y cómo el conocimiento de un principio puede llevar a la acción que propone. En la primera *Crítica* la deducción se había ocupado de cómo los conceptos puros *a priori* se pueden referir a los objetos de la experiencia. Esta deducción marcará por eso el camino que une lo dado *a priori* con lo dado en la experiencia empírica. También en la *Crítica de la razón práctica* nos encontramos ante una deducción, una vez que conocemos los principios tendremos que investigar cómo se refieren a la acción del ser humano que actúa en el mundo sensible. Es por ello que en ambas obras la deducción traza el camino entre lo dado *a priori* y lo expresado como empírico.

El concepto clave en esta investigación va a ser el de *causalidad*. En tanto que esta se refiere a una sucesión regulada de acontecimientos, y el ser humano que obra es capaz de poner en marcha una sucesión nueva, se convierte en legislador de los acontecimientos que produce por medio del ejercicio de su libertad trascendental. El sentido justo y peculiar de la causalidad, cómo es posible que sea un término que se presenta tanto en la comprensión y explicación de la naturaleza como en la acción libre quedará, como una de las aportaciones más genuinas de la *Crítica del Juicio*; tal vez porque precisamente en esta obra se presenta también una forma de referirse a la experiencia que se escapa a esta categorización y por oposición a ella se comprende mejor su perfil y posibilidad. Si en la *Fundamentación* el paso del principio *a priori* a la acción depende de la capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en la *Crítica de la razón práctica* se pone el énfasis en una razón que en su pureza se presenta como práctica. Recordemos la definición que Kant nos ofrece de puro al comienzo de la primera *Crítica*. Es algo más que lo *a priori*, es lo que no se ha mezclado en absoluto

con lo empírico. En la *Fundamentación* vemos una relación más directa de ese principio sintético *a priori*, que ha de suponer la afección sensible del ser al que se dirige y que por lo tanto no puede estudiarse como puro aunque sea *a priori*. En la *Crítica de la razón práctica* Kant parece salvar la pureza de la voluntad pero el modo en que la ley pasa a ser máxima está más pegado al conocimiento por la introducción de un nuevo elemento, el *factum* de la razón, hasta que entre ellas se instaure un tercer miembro de la relación. Así lo dice en la deducción de los principios al comparar la tarea de la primera y de la segunda de las *Críticas*:

Así pues, son dos problemas muy distintos el de saber cómo, por una parte la razón puede conocer objetos *a priori*, y cómo, por otra parte, puede ser inmediatamente un fundamento determinante de la voluntad, es decir, de la causalidad del ser racional respecto de la realidad de los objetos (sólo mediante el pensamiento del valor universal de sus propias máximas como ley)<sup>30</sup>.

En esta obra podemos reconocer dos momentos en la explicación de la determinación de la voluntad. Dos momentos que se dan en un mismo instante temporal. La deducción comienza afirmando el *factum* de la razón, es decir el hecho de que efectivamente la razón se presenta como práctica ante nuestra conciencia, como autónoma, es un momento en que prima el conocimiento. El segundo momento, es el de la aparición del *respeto* como condición para que en el mismo instante la ley sea considerada máxima de mi acción. No podemos dejar de hablar acerca del respeto en el modo en que aparece en la *Crítica del Juicio*. Allí se define como “el sentimiento de la inadecuación de nuestra facultad para la consecución de una idea, que es para nosotros ley”<sup>31</sup>. En este momento vuelve a aparecer como un sentimiento que sin embargo, ya no es autorpoducido por un concepto de la razón, sino por una inadecuación de las facultades, de la imaginación y la razón frente a la contemplación de las ideas que no se ajustan a las condiciones sensibles. La aparición del respeto nos pone de nuevo ante el mismo camino que había emprendido Kant en la *Fundamentación*. Si bien en la cita referida la determinación se realiza de forma inmediata, la aparición de ese respeto nos hace cuestionar qué elementos intervienen en esa inmediatez y si ese respeto que ya apareció en una nota a pie de página en la *Fundamentación*, no juega el papel mediador

---

<sup>30</sup> KpV, V 45.

<sup>31</sup> KU, 257.



que podemos atribuir igualmente al juicio aguzado por la experiencia de la primera de las obras. Este segundo momento lo voy a tratar principalmente en relación con un posible *sentimiento moral*.

El *factum* de la razón es por lo dicho, la conciencia de la autonomía en la determinación de la voluntad, no es una intuición de sí misma, no es ni una intuición pura ni tampoco una peculiar intuición sensible. No es una intuición sensible porque no está sujeta a las condiciones temporales que en la *Crítica de la razón pura* se presentan como las condiciones de intuición del sujeto. Por el momento podemos decir que esa peculiar conciencia de la determinación de la acción por una ley de la moralidad, al percibirse sin tiempo, apenas podemos hablar de ella en un lenguaje cortado a la medida del tiempo, pero es la forma más cercana a la intuición del sujeto más allá de las condiciones empíricas que nos muestran la conciencia del yo, siempre más cercana al yo psicológico que al yo de la conciencia pura. El reconocimiento de la ley moral que determina nuestra acción es la forma más pura de intuirse el sujeto a sí mismo, lo más cerca que estamos de conocer nuestro verdadero yo.

El *factum* es un concepto realmente problemático como nos presenta L. W. Beck en su comentario a la *Crítica de la razón práctica*, pues parece que Kant va cambiando el contenido de lo que se halla realmente bajo el término del *factum*. En algún momento el *factum* es la conciencia de la ley, en otros pasajes parece ser la ley misma y por último puede ser que apunte incluso a la autonomía. En tanto que la proposición práctica apunta a una determinada relación con la razón, la ley en sí misma no puede ser práctica, sino sólo la conciencia de ella, que es lo que por lo tanto parece que de forma más adecuada podría recibir el nombre de *factum* de la razón<sup>32</sup>. En la *Fundamentación* el ser humano es capaz de engañarse al revisar los principios efectivos de su obrar, pero nos dice Kant en la ‘Deducción de los principios de la razón pura práctica’ que podemos reconocer esta ley en una aguda introspección, y si bien no podemos estar seguros de que nos determine en la acción concreta, sí que sabemos que su conocimiento al menos nos afecta. Estas dos propuestas de la *Fundamentación* y de la *Crítica de la razón práctica* no entran en conflicto; nos podemos por un lado sentir afectados por la ley, al reconocer su valía para nosotros, pero eso que reconocemos como el *factum* de la razón

---

<sup>32</sup> L.W. Beck, *Op. cit.*, p. 167.

y que trae consigo incluso el respeto no garantiza el movimiento posterior del cumplimiento de la misma.

El *factum* de la razón es, por otro lado, el límite extremo de esta filosofía de la razón pura, del cual podemos mostrar que se da pero no por qué se da. Es un hecho, para el que Kant elige un término latino para hablar de él y diferenciarlo del resto de hechos naturales. Frente a esos hechos naturales el *factum* de la razón no admite explicación, pues él mismo es la explicación final de la posibilidad de la moralidad.

La primera parte de la obra presenta las características de los principios que contienen la determinación de la voluntad. La extensión de esta primera parte y su necesaria complejidad puede hacer que perdamos de vista la enunciación de tales características. La primera tarea antes de continuar con la lectura será enumerar las notas propias de los principios, para los que luego habremos de procurar una forma de acceso a la voluntad del ser humano. Bajo el nombre de ‘teoremas’ (*Lehrsatz*) se enuncian así:

- Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas<sup>33</sup>.
- Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad<sup>34</sup>.
- Si se quiere que un ser racional piense sus máximas como leyes prácticas universales sólo puede pensarlas como principios tales que contengan el fundamento determinante de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma<sup>35</sup>.
- La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden; por el contrario, toda heteronomía del arbitrio no sólo no funda obligación alguna, sino que es contraria a este principio y a la moralidad de la libertad<sup>36</sup>.

Analizando estos teoremas acerca de los principios de la razón pura práctica podemos decir que sabemos mucho de lo que los principios fundamentales prácticos en

---

<sup>33</sup> KpV, V 21.

<sup>34</sup> KpV, V 22.

<sup>35</sup> KpV, V 27.

<sup>36</sup> KpV, V 33.

tanto que determinaciones universales de la voluntad no son, y más lo que son las máximas subjetivas particulares que determinan la voluntad: presuponen una materia, son por ello empíricas, no prescriben con universalidad, se dirigen a la búsqueda de la felicidad. Desde luego, lo que nos ofrece esta caracterización de las leyes que buscamos en tanto que universales para la voluntad no es más que afirmar que el fundamento determinante de la voluntad ha de ser la forma del principio y no su materia y que en ello radica su autonomía. De la posibilidad de que se den principios que nos determinen con su mera forma para la acción, depende de hecho el que se den leyes prácticas, es decir que exista una razón pura. Si estos principios, que no suponen una materia para determinarnos a obrar existen, existiría igualmente una facultad superior de desear; lo cual de momento no nos da muchas pistas acerca de la existencia efectiva de esa facultad de determinarse a obrar por sí mismo. Esto es lo que nos ofrece la ‘Anotación’ al primer párrafo de este capítulo sobre los principios de la razón pura práctica. Dicha observación comienza enunciando un supuesto, una condicionalidad: “Si se admite que la razón pura puede entrañar de suyo un fundamento práctico...”<sup>37</sup>, para pasar enseguida a hablar de la presencia de hecho de dos tipos de principios que entran en conflicto.

Tenemos que esperar al párrafo quinto en que Kant nos anuncia la necesaria tarea, “encontrar la cualidad de esa voluntad que es determinable sólo por esta forma”<sup>38</sup> para confirmar la legitimidad del paso de esa condicionalidad a la aseveración del conflicto de la voluntad. Esperaremos a ese párrafo para estudiar la cualidad de una voluntad semejante. Vemos mientras el significado de un principio que pueda determinar según su forma, el Teorema III presenta una interesante reflexión en torno a la forma y sobre todo en torno a la relación de ésta con la materia. Lo que aporta este teorema no es sólo que el principio ha de determinar por la forma, sino que ese mismo principio ha de tener una materia de la cual se hace abstracción para convertirse en una ley universal. Nos encontramos en el momento clave para entender cómo una ley pueda efectivamente determinar por su mera forma nuestra voluntad. Esperamos que en la ‘Observación’ que completa este Teorema encontremos una explicación al respecto, y la

---

<sup>37</sup> KpV, V 36.

<sup>38</sup> KpV, V 28.

explicación que nos encontramos es del recurso al entendimiento común (*der gemeinste Verstand*). La alusión a este sano entendimiento común es tan recurrente e importante en los escritos dedicados a la razón práctica que he dedicado a continuación un epígrafe a recorrer los lugares relevantes en los que aparece y su significado en cada caso. Es inevitable volver a hacer referencia a esa explicación que la *Crítica de la razón pura* nos ofrece del Juicio y a la que ya nos hemos referido. El uso del Juicio como facultad superior de conocimiento nos puede instruir sobre cómo aplicar principios generales a momentos concretos, pero es una instrucción que se consiga por el ejercicio de la misma, no hay una teoría que nos ayude a ello y por ello cuando Kant hace referencia a esos momentos en que se requiere la aplicación, nos ofrece la ilustración a través de ejemplos. Cuando veamos que en sus obras se ofrecen estos casos concretos hemos de pensar que nos encontramos ante un intento de explicar cómo funciona el juicio.

Todavía tenemos que esperar al párrafo séptimo a la presentación del imperativo categórico, pero ya nos presenta Kant la prueba de la universalización de una máxima como piedra de toque para saber si puede ser asumida como ley práctica. Que yo me pueda quedar con un depósito que no me corresponde cuando las circunstancias me lo permitiesen es una ley que no puede fundar una legislación universal, es un principio que se contradice a sí mismo. Pero lejos de conformarse con esta explicación de un mero sustento lógico para calificar a una máxima como condición de una legislación universal, vincula Kant con esta condición la de que la forma universal del querer ha de poder hacer concordar cualquier materia que nos propongamos como determinante de nuestra facultad de desear. Por ello la máxima de conseguir cada uno su felicidad no puede ser ley, porque cada uno cifra su felicidad en diversos deseos:

Pues mientras que generalmente una ley universal de la naturaleza hace concordar todo, aquí en cambio, si se quisiera dar a la máxima la universalidad de una ley, resultaría exactamente lo opuesto extremo de la coincidencia<sup>39</sup>.

Incluso cuando los deseos concordasen, esa misma equivalencia de la materia del desear no podría fundar una ley universal, Kant lo explica de forma extraordinaria, con

---

<sup>39</sup> KpV, V 28.

uno de sus mejores ejemplos para mostrar que los fundamentos determinantes empíricos no son apropiados para una legislación universal externa:

De este modo resulta una armonía semejante a la que se representa en cierto poema satírico a propósito de la concordia de almas de dos esposos que se arruinan mutuamente: “¡Oh admirable armonía! Lo que él quiere, ella lo quiere también...” o parecida a aquello que se cuenta de la pretensión expresada por el rey Francisco I contra el emperador Carlos V: “lo que mi hermano Carlos quiere (Milán), lo quiero también yo”<sup>40</sup>.

Qué sea ese contenido que tiene la ley que hace que sea universal y necesaria y que no se pueda explicar con la mera lógica, nos lleva de lleno al ensayo de Reinhardt Brandt, “Der kategorische Imperativ- gültig überall und immer?”. La ley requiere algo más para ser ley que la mera validez universal, nos dice allí el autor. Entender el argumento que nos propone a continuación es entender por un lado la crítica radical de Kant a la propuesta del conocimiento de Hume, y por otro lado es entender qué significa la revolución copernicana en relación a la moral. La tesis fuerte de este ensayo se presenta al comienzo de una forma absolutamente concisa y clara:

De la misma forma que la generalización del andar a tientas desde los sentidos no nos lleva al conocimiento objetivo, así tampoco se consigue por la universalización de las máximas la obligada legalidad<sup>41</sup>.

Esto es la crítica a la posibilidad de la inducción para elaborar un conocimiento científico. La ciencia, nos ha enseñado Kant al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, no se funda por el andar sin rumbo de los sentidos, sino que entra en su camino seguro cuando aprende a preguntar a la naturaleza y la ordena siguiendo esas preguntas. De la misma forma en la moral no podemos optar por la mera inducción desde las costumbres. El camino que se ha emprendido no es progresivo desde las costumbres, sino regresivo para entender sus condiciones, pues ya sabemos que Kant no quiere formular nuevos principios, y con ellos una nueva moral, sino aprender a leer los que ya existen. La universalidad de la ley no se alcanza sumando votos a una propuesta. La moral de Kant no necesita la universalización como suma de opiniones. “No podemos llegar a la ley

---

<sup>40</sup> KpV, V 28.

<sup>41</sup> R. Brandt, *Immanuel Kant- Was bleibt?* Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010. p. 87.

por una mera operación de generalización de la máxima”<sup>42</sup>, de ahí que tenga sentido pensar al ser humano que piensa la ley como un legislador y no meramente como el formulador de unas leyes universales desde máximas. La diferencia entre la máxima y la ley es cualitativa y no sólo cuantitativa, al igual que la diferencia entre Ptolomeo y Copérnico es una diferencia cualitativa, pues el primero tanteaba desde los sentidos y no se puede llegar al segundo por mera suma de contenidos sino por el descubrimiento de una luz nueva, así también la ley moral pertenece a un orden muy diferente, el orden de la libertad y la autonomía<sup>43</sup>.

#### **4. Los elementos *a priori* de la moralidad.**

Los conceptos de lo *bueno* y lo *malo* no podrían dejar de presentarse al hablar de un sistema de principios que han de determinar nuestra libertad. Al decir de un objeto que es bueno o malo hablamos de él en relación a la causalidad para la que se presenta como efecto de un principio práctico elegido libremente<sup>44</sup>. Ya que sabemos que hay diversos principios que pueden determinarnos a obrar, bien sean subjetivos u objetivos, también habrá diversas formas de decirse el bien, en congruencia con los tres tipos de imperativos posibles. En un sentido amplio se puede decir de un medio que sea bueno para conseguir el fin propuesto. Pero el bien y el mal que nos interesa son de otra clase. Nos vamos a centrar en los conceptos que se refieren a la moralidad, y por lo tanto nos limitamos a los principios que en relación con una voluntad finita, ofrecen imperativos para la acción necesaria.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 96. En este interesante capítulo de su obra presenta R. Brandt otra comparación que nos ayuda a entender ese cambio de paradigma, ese salto del orden de los sentidos ordenado por máximas que no puede llevarnos por un mero incremento de experiencias a una ley con validez universal. Es el ejemplo tomado de los *Sueños de un visionario*. Como muchos otros autores de la época, Kant se interesa por ofrecer un criterio entre el soñar y la vigilia. Las máximas del sueño no nos sirven para orientarnos en las leyes que rigen la vigilia, la ley del mundo en común. Por último y tal vez su propuesta más radical al respecto, afirma el Prof. Brandt que ni siquiera la moralidad (*Sittlichkeit*) se encuentra todavía en el grado de las máximas, sólo aparece en referencia con la ley.

<sup>44</sup> Cf. Beck, L. W, *Op. cit.*, p. 137.

En este epígrafe quiero tratar tres temas principales, en primer lugar la relación de estos conceptos con la función de sintetizar lo diverso dentro de una representación, y también dentro de la experiencia de una conciencia en concreto. En segundo lugar, trataré los conceptos de la libertad y de la naturaleza como formas de la causalidad, prestando atención a que en ocasiones parece que los textos nos pueden llevar a pensar que la libertad se hallase fuera de la causalidad para entender la acción. El concepto de ley será la forma de unir ambas formas de determinación dentro de la categoría de la causalidad. Por último, me gustaría a modo de hipótesis, presentar el respeto como condición dada en nuestra sensibilidad que procura el acceso de la ley a la voluntad. Se presentará el respeto como intuición *a priori* de la sensibilidad. La dignidad de ser feliz será la categoría que aglutine y dé la máxima unidad a todo el sistema de categorías.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* nos ha mostrado la necesidad de buscar un tercer término que posibilite la formulación del imperativo categórico, que es una proposición sintética *a priori*. En aquella obra nos dice Kant que la libertad apunta a ese tercer elemento. Mi propuesta es que la libertad no es el tercer elemento, sino que ella nos llevará a reconocerlo. No creo que Kant en aquella obra estuviese jugando a ocultar sus propuestas, simplemente leyendo los criterios de las proposiciones sintéticas *a priori* que aparecen en la *Crítica de la razón pura* podemos entender porque no puede ser la libertad, pues allí nos dice que la unión sintética se ha de realizar, no por un concepto, sino por una intuición que nos permite ampliar el conocimiento, intuición que tendrá que ser pura si la proposición lleva consigo necesidad y universalidad. En tanto que la libertad no es una intuición *a priori* no puede ella misma presentar la unión entre los términos de la proposición en cuestión, pero sí nos puede indicar la dirección que hemos de seguir. No es más que decir que la libertad que permite la moralidad, ha de permitir igualmente la formulación de sus principios correspondientes, y que así como en la matemática son las intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo las que garantizan la unidad de la proposición sintética *a priori* de la ciencia, así habremos de buscar una intuición correspondiente en el camino de la libertad. A continuación quiero presentar el respeto como esa intuición que estamos esperando.

#### 4.1. Los conceptos como síntesis de lo diverso

La dificultad en la comprensión del término libertad y de su exposición la sitúo en primer lugar en el hecho de que sea tratada como una idea de la razón y a la vez como concepto. Digo a la vez porque así la encontramos en el ‘Prefacio’ de la *Crítica de la razón práctica*, “la idea de la *libertad* es la única cuya posibilidad conocemos a priori”<sup>45</sup>, nos dice al comienzo, y la relaciona en este momento con las ideas de la *inmortalidad* y de *Dios*; mientras que en la ‘Introducción’ de la misma obra relaciona el concepto de la libertad con el de la causalidad. Un concepto muy peculiar pues no es capaz de ser exhibido empíricamente, es decir que no hay un esquematismo preciso para este concepto. Hay múltiples lugares en los que hallar este doble tratamiento de la libertad, unas veces en el ámbito de lo incondicionado, otro más del lado de acá como un modo de la categoría de la causalidad. Si nos remontamos a la presentación tabla de las categorías en la primera *Crítica*, recordamos que lo que allí se nos presentaba eran las formas de unidad de lo diverso por el entendimiento, que se derivan de las funciones del juicio y que se pueden aplicar a los fenómenos, de hecho han de poder aplicarse a los fenómenos para que sean generadoras de conocimiento. Pero revisando algunas de esas categorías es fácil ver que su relación con lo fenoménico es difícil de plantear por lo que se refiere a la universalidad o totalidad, pues esta nunca se nos puede ofrecer a la experiencia. La realidad que es en sí el concepto más problemático de la historia de la filosofía, concepto que se convierte en problemático en el programa kantiano desde ese final del *Ensayo* en que Kant decía que no podía comprender cómo por algo que se da, se pone la existencia de algo otro, derivándose una realidad de otra.

Además de la realidad no tenemos una definición en los textos de Kant, sabemos que la *naturaleza* es lo que conocemos ordenado por las leyes del entendimiento, pero sabemos que se da también lo *en sí* por lo que es otra forma de realidad de la que no podemos tener una intuición, así que ese concepto de la realidad sólo es determinable en parte, de forma analógica, por lo que se nos da en la intuición. La categoría de la causalidad también es problemática en el momento en que hay dos formas de la causalidad, la *mecanicista* que se aplica a la naturaleza como se nos presenta a los

---

<sup>45</sup> KpV, V 4.



sentidos, y la causalidad *por libertad* que se da en el orden nouménico y, por lo tanto, tampoco nos ofrece conocimiento en tanto que este necesita una intuición que añadir al concepto. Creo que es de gran ayuda esa distinción que se hizo entre el fundamento lógico y el fundamento real de la existencia de algo para entender la diferencia entre la explicación mecanicista de la naturaleza y la explicación por la causalidad natural. Será la tarea de la *Crítica de la razón práctica* situar en la autonomía, en tanto que contenido de la ley de la moralidad, el fundamento real de aquellas acciones originadas por la buena voluntad.

En cuanto a las categorías de la modalidad sabemos que son la forma en que el sujeto de conocimiento se refiere a su objeto. La necesidad, ingrediente relevante en el reconocimiento del imperativo categórico, también se da en las leyes de la naturaleza. Al igual que en las formas de causalidad nos encontramos con dos formas de necesidad. La necesidad de las leyes que se reconocen invariables y absolutamente universales, que conforman el avance de las ciencias naturales, y la necesidad de las leyes que, a pesar de reconocerlas como necesarias en tanto que determinan nuestra voluntad, a veces no son puestas en práctica por el hecho mismo de la libertad. Son leyes que se nos muestran como necesarias a nuestra conciencia, en tanto que de obligado cumplimiento, pero pueden entrar en conflicto con otros principios y dar lugar a acciones contrarias al deber. Es por ello que al igual que en la causalidad se habla de mecanicismo y libertad, en la necesidad se puede hablar de obligatoriedad y necesidad natural.

#### **4.2. La presencia de la causalidad en la *Crítica de la razón práctica*.**

La dificultad de comprender el concepto de *causalidad* viene dada por la habitual relación de esta categoría con el modelo de explicación natural-mecanicista, algo que en algunos pasajes del propio sistema kantiano podemos refrendar. Nos interesa sin embargo otro tipo de explicación, en la que sin embargo la causalidad es también la forma de explicar la regla, pues la voluntad es un tipo de causalidad por libertad. Para resolver esta dificultad voy a repasar algunos pasajes de la segunda *Crítica* para atender a un problema quedará definitivamente resuelto en la *Crítica del Juicio*. Ya en la

*Fundamentación* se ha definido la voluntad en relación con esa causalidad tan propia de ella que nos permitirá definir en la libertad la piedra de toque de todo el sistema crítico:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*, del mismo modo que la *necesidad natural* la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas<sup>46</sup>.

Quiero destacar varios aspectos de esta afirmación, en primer lugar, es inevitable que nos resulte problemático que la libertad sea una propiedad de una causalidad, de tal forma que se convertiría en una causalidad libre. Es problemático porque lo que tiene una causa atiende al dictado de una forma de determinación y, por lo tanto, no podría ser considerado libre. En segundo lugar, y teniendo en cuenta lo anterior, Kant opone a esta forma de causalidad la *necesidad natural*. Pero la ley moral ya sabemos que también nos propone un vínculo necesario, y la voluntad se integra dentro de la naturaleza. Por tanto podríamos decir que la voluntad también nos lleva a obrar (tendremos que ver si nos determina o no) guiados por una necesidad natural.

Volvamos a la cita de la ‘Deducción de los principios de la razón práctica’ en que se introduce la referencia a posibles leyes dinámicas, es uno de esos puntos que nos puede llevar a pensar que la causalidad es un término adecuado sólo al tipo de causalidad propio del mecanicismo natural, allí leemos:

La voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis, cobra consciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas y esa consciencia no se debe a una peculiar autointuición, sino a ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos<sup>47</sup>.

Por lo que en oposición al primero de los textos citados nos encontramos ante una voluntad que parece que se puede pensar como independiente de las leyes de la

---

<sup>46</sup> GMS, IV 446.

<sup>47</sup> KpV, V 42.

causalidad propias de aquella naturaleza fenoménica, mientras que sus leyes dinámicas, que surgen en ella de forma espontánea, la permiten obrar por libertad. Si así fuera creo que no habría camino para proponer a la libertad como forma posible de relación entre los ámbitos de lo sensible y lo suprasensible. Sería imposible por lo tanto lo que este último texto afirma al final, que las leyes propias de una voluntad tal tuvieran sus efectos posibles en el mundo de los sentidos.

Esta misma presentación de la voluntad, ajena a cualquier forma de causalidad, ha sido presentada también en la primera parte de la ‘Analítica’ de la segunda *Crítica*. En el párrafo quinto trata de la forma como opuesta a la materia, y aquello que ha de determinar a la voluntad por oposición a los eventos de la naturaleza que se rigen según el principio de causalidad, la independencia de esa ley natural de los fenómenos se llama libertad<sup>48</sup>.

No es necesario que nos salgamos de esta misma obra para encontrar la propuesta kantiana en torno al lugar propio de la causalidad respecto de la voluntad. No es tampoco baladí que aparezca en este momento pues la *deducción* ha de exponer la forma de aplicación de los principios *a priori* a la experiencia posible. Por ello se ha de garantizar una relación entre esas naturalezas que Kant llama *natura archetypa* y *natura ectypa*. La explicación la expone en el siguiente texto al que precede la afirmación de que la naturaleza es la ‘existencia de las cosas sometidas a leyes’<sup>49</sup>:

Por lo tanto, la diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual está *sujeta la voluntad* y las de una *naturaleza que está sujeta a una voluntad* (en cuanto a la relación de esta voluntad con sus acciones libres), consiste en que en aquélla los objetos tienen que ser causa de las representaciones que determinan la voluntad en cambio, en ésta la voluntad tienen que ser causa de los objetos. De modo que su causalidad tiene su fundamento determinante únicamente en la facultad racional pura<sup>50</sup>.

Este texto habla de esa voluntad que bien puede ser miembro de una naturaleza determinada por causas cognoscibles en la experiencia, o bien puede ser ella misma

---

<sup>48</sup> KpV, V 29.

<sup>49</sup> KpV, V 43.

<sup>50</sup> KpV, V 45.

creadora de una naturaleza a la que se le otorga realidad objetiva práctica en tanto que somos conscientes de la ley presente en nuestra voluntad. En este concepto de causalidad descansa la *deducción* de los principios de la moralidad, según dice el título de esta sección, que será más bien del principio supremo de la moralidad. En esta deducción no atendemos al conocimiento posible de objetos como en el caso de la primera *Crítica*, sino más bien a si esa ley de la que tenemos conciencia nos puede determinar y puede llegar a ser efectiva en la naturaleza. De esta forma se demuestra que la razón pura puede ser práctica.

En esta deducción que habría de dar cuenta de la posibilidad de la propia ley como principio supremo de nuestra razón, Kant muestra cuál es el límite de la investigación más allá del cuál nada podemos saber, “no se puede explicar con mayor precisión cómo es posible esta conciencia de las leyes morales”<sup>51</sup>. El *factum* de la razón es el último recurso a la hora de explicar la presencia de la moralidad en nosotros y, ya que no podemos saber nada más de él, Kant al menos trata de ganar algo de su presencia, y es que este propio principio se convierte en la deducción de la facultad de la libertad “de la que la ley moral, que no necesita de ningún fundamento que la justifique, demuestra no solamente la posibilidad sino también la realidad”<sup>52</sup>.

¿Qué nos queda de los primeros textos citados de la opinión de Kant? ¿Hemos de pensar que cambió tanto de opinión o no reparó en el error en que incurría al suponer que la voluntad no forma parte de la naturaleza y que la voluntad guarda en sí misma una forma de causalidad? La respuesta pasa por remitirnos a las condiciones del conocimiento posible y recordar que la causalidad es una de las categorías según las cuales ordenamos la naturaleza y podemos tener experiencia de ella. De la voluntad en tanto que referida a un ámbito de lo suprasensible no podemos tener un conocimiento, pues conocimiento requiere intuición y concepto y carecemos de la intuición correspondiente. Es efectivamente en el mundo de la experiencia donde podemos conocer según relaciones causales, y estas relaciones las suponemos para explicar los efectos que la voluntad libre ha de tener en este mundo en tanto que inicie una acción posible en ella. El último texto citado concluye diciendo: “De modo que su causalidad

---

<sup>51</sup> KpV, V 46.

<sup>52</sup> KpV, V 48.

tiene su fundamento determinante únicamente en la facultad racional pura”, en esta cita aparece un término al que también me referí al comienzo del epígrafe, la determinación. Es la voluntad la que inicia la determinación de una serie causal que se da en la naturaleza. El fundamento de tal determinación es posible porque ya se ha demostrado que la razón pura puede ser además práctica.

¿Si no podemos ampliar el conocimiento, qué podemos decir de esta peculiar determinación que la voluntad ejerce en el mundo fenoménico guiada por una ley moral? No se produce una ampliación del conocimiento allende las determinaciones espacio-temporales, en primer lugar, porque lo que hacemos es indicar el límite al que somos capaces de llegar, la voluntad se determina por la ley moral porque aquella es libre, o al menos podemos pensarla como tal, pero ya nos ha dicho Kant que cómo sea posible la conciencia de la ley es algo de lo que no podemos dar explicación. Esta ampliación tampoco se produce en el ámbito de lo teórico pues esto nos dice en la ‘Analítica’ de la segunda *Crítica*:

Para descubrir esta condición de la aplicación del mencionado concepto a nouménos basta recordar por qué no estamos satisfechos con su ampliación a objetos de la experiencia, sino que deseáramos también usarlo para las cosas en sí. En efecto, pronto se muestra que no es un fin teórico sino práctico, el que hace de este deseo una necesidad para nosotros<sup>53</sup>.

No es en el uso de la razón teórica donde nos son útiles estos conceptos aplicados a lo suprasensible, sino que es un interés práctico el que nos lleva a suponer una determinación de la causalidad en un fundamento libre. La explicación de por qué esto se puede dar sin romper una *libre unidad de la razón* me parece que se presenta de forma clara en la relación que establece el entendimiento con otras instancias, en primer lugar con la experiencia, con la que por intermediación del juicio determinante es capaz de generar un conocimiento teórico. Pero el entendimiento presenta también una relación con la facultad de desear, y esa relación se da a través de la categoría de causalidad, que perteneciendo al ámbito del entendimiento presenta sus rendimientos para la facultad de desear. Cuando la facultad de desear se deja determinar por la ley que en tanto que universal y necesaria proviene del ámbito del entendimiento, se

---

<sup>53</sup> KpV, V 55.

concierte en voluntad pura, en la que por lo tanto y de forma inevitable o se encuentra el concepto de causalidad, o no es nada.

### **4.3. Los conceptos *a priori* de la moralidad**

Si los conceptos *a priori* del entendimiento nos han ayudado a dar un sentido unitario a todo aquello que se presenta a la experiencia fenoménica, habremos de proponer una serie de conceptos que nos ayuden a entender la experiencia de la moralidad. Si ya hemos desarrollado el lugar que toma la moralidad dentro de ese ser racional, hemos de tender un puente que una la moralidad con el ser que se sabe finito por oposición a un entendimiento intuitivo, que sería en el momento de la práctica una voluntad santa. Los conceptos del entendimiento permitían a los fenómenos tener un acceso a la formulación de leyes universales de la naturaleza, recorreremos ahora el camino inverso para dotar a las leyes de la legislación universal de nuestras acciones de un acceso al mundo fenoménico. No nos vamos a fijar en la ley en tanto que *factum* de la razón, pues esa ley es algo de lo que tenemos conciencia en el momento en que se nos impone por sí misma. Este hecho que se nos impone no es una experiencia, pero sí podríamos considerar experiencia el ser conscientes del conflicto entre las máximas posibles de acción, conflicto presente en muchos ejemplos que nos propone Kant, por ejemplo el del amigo al que somos capaz de juzgar por haber hecho un falso testimonio, poniendo la prudencia como criterio de su acción para buscar el mejor medio para su felicidad propia. El conflicto está presente también en la petición del príncipe que nos exige dar un falso testimonio, con la amenaza de la pena de muerte si no lo realizamos. No sabemos cómo responderemos, pues sabemos que el reconocimiento de la ley no nos lleva inmediatamente a su cumplimiento, pero que ante esa exigencia seríamos conscientes de sufrir un conflicto moral nos parece algo evidente. La pregunta que vendrían a resolver los conceptos de la razón pura práctica es ¿cómo es posible tener una experiencia de estos conflictos?

En el estudio del uso teórico de la razón tanto las intuiciones como los conceptos *a priori* posibilitan la experiencia del mundo fenoménico. Teniendo ambos, intuiciones y conceptos, su origen *a priori* en la razón, se convierten en la posibilidad de conocer el mundo de la naturaleza; en realidad están en el origen de la propia naturaleza, en tanto

que ésta es entendida como el conjunto de fenómenos, aquello que se presenta a nuestros sentidos, que puede ser ordenado y explicado con leyes universales que tienen su sede en la razón. Algo similar nos dice Kant en la ‘Segunda sección’ de la *Fundamentación* acerca de los conceptos de la moralidad:

Que todos los conceptos morales tienen su sede y origen completamente *a priori* en la razón, y, por cierto, en la razón humana más ordinaria tanto como en la especulativa en grado sumo<sup>54</sup>.

La primera cuestión que nos aborda será ¿qué experiencia posibilitan estos conceptos *a priori* de la moralidad? En primer lugar los encontramos, al igual que el tiempo, en la experiencia que nos ofrece el sentido interno, es la forma en que nos acercamos a los principios que determinan nuestra acción moral, pues también nos conocemos, además de sujetos al tiempo, sujetos a una serie de conceptos morales que nos dicen cómo somos.

En segundo lugar, tenemos que referir estos conceptos también a la experiencia que tenemos del mundo moral, a todas las acciones que calificamos como buenas o malas moralmente. A pesar de que, luego nos diga Kant, no podremos estar seguros de la realidad efectiva de ningún caso en que de hecho se haya actuado no sólo *en conformidad con* el deber sino además *por mor* del mismo. Es precisamente en la relación con el mundo sensible donde se establece una diferencia entre estos conceptos de la moralidad y sus leyes, respecto de las leyes y los conceptos de la razón teórica, pues estos atienden a la naturaleza humana, necesitan de su sensibilidad propia, mientras que “las leyes morales han de valer para todo ser racional en general, (hay que) derivarlos ya del concepto universal de un ser racional en general<sup>55</sup>.”

Esta diferencia ya había sido expresada en el ‘Prefacio’ de la *Fundamentación* al confirmar Kant que en el uso práctico de la razón se puede llegar a mayor corrección, siendo en el uso teórico más fácil caer en la dialéctica. No deja de sorprender que nos diga que esta corrección es más sencilla de conseguir en este uso práctico, siendo como es imposible ofrecer con garantía un ejemplo de un caso de moralidad comprobada.

---

<sup>54</sup> GMS, IV 411.

<sup>55</sup> GMS, IV 412.

La tarea a emprender tendrá que ser a continuación determinar cuáles son esos conceptos puros *a priori* de la moralidad. Si seguimos un paralelismo con el uso teórico de la razón podremos llegar a entender qué buscamos. El uso común ordinario de la razón nos ha hecho creer que espacio y tiempo eran realidades absolutas en las que se colocaba y venían ya ordenada toda la realidad percibida por los sentidos. Un análisis crítico nos mostró que espacio y tiempo no se encontraban fuera de nosotros, sino que la espontaneidad en el uso del entendimiento los ofrece como producto de nuestra propia facultad de conocimiento. Pero estas intuiciones *a priori* no pueden entonces añadir nada al objeto que se nos presenta, pero siempre estarán en el modo en que lo conocemos. Tal vez para ayudarnos en nuestra búsqueda podamos apoyarnos en la nota en la que Kant introduce el interés, y tal vez podamos calificar a este como un concepto del sentido moral. Comienza la nota diciendo:

La dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones se llama inclinación, y ésta demuestra siempre necesidades. Pero la dependencia de una voluntad determinable contingentemente respecto de principios de la razón se llama un interés<sup>56</sup>.

En el terreno de la razón práctica nos encontramos ante una facultad de desear que sea la que nos mueve a obrar, y esto puede darse de dos formas diversas. Si actuamos por representaciones que prometen una satisfacción, y por tanto por mor de la satisfacción, la facultad de desear es determinada a obrar por principios contingentes y heterogéneos. Estos principios pueden ser compatibles con una adecuación moral de la acción que proponen, o mejor con una neutralidad de la misma. Por ejemplo, el principio que nos mueve a pasear para relajar nuestro estado no es incompatible con ninguna máxima moral, aunque tampoco podemos decir que esta acción nos haya hecho mejores moralmente a los ojos de nadie, en ningún caso la acción en sí nos puede hacer peores, a no ser que choque con el cumplimiento de un deber obligado.

Esa facultad de desear también nos puede mover a obrar por representaciones de principios racionales. En ese caso no decimos que sea la inclinación la que nos mueve a obrar, pues decimos que la determinación se produce por la ley en sí y no por una

---

<sup>56</sup> GMS, IV 414.



satisfacción. Así que ya no es una inclinación lo que determina a la facultad de desear, sino un interés. En la voluntad divina no se puede pensar un interés nos dice Kant, por lo que parece que es la condición que nos posibilita que nuestro sentido moral sea consciente de su principio propio. La acción que este principio indica se realizará no por interés, sino tomando un interés, nos interesa la acción y no el objeto de la acción.

La dignidad aparece mencionada en la ‘Segunda sección’ de la *Fundamentación* cuando se presenta la posibilidad de que la representación del deber determine nuestra voluntad. Nos dice allí Kant que ‘la conciencia de su dignidad’ es el ingrediente que nos otorga ese influjo sobre la voluntad racional también empíricamente afectada. La *dignidad* es una nota de los conceptos morales que les corresponde por su origen puro. Vemos en esta presentación como se une el conocimiento y la posibilidad de la acción, pues no es la dignidad en sí lo que afecta a nuestra voluntad, sino la conciencia de ella.

Un poco más adelante en la misma ‘Segunda sección’, nos encontramos de nuevo ante la presentación de la *dignidad* esta vez, no referida al deber representado en la voluntad del hombre, sino referida a la humanidad como fin en sí misma. La moralidad es la posibilidad de que un ser se presente como fin en sí mismo, por él mismo y por los demás. Es decir el modo en que nos pensamos como sujetos a leyes morales nos convierte en fines para nosotros mismos y para los demás, que han de ser concebidos también como sujetos a esas mismas leyes. Esos seres que se piensan como sujetos a una serie de leyes morales que se dan a sí mismos les hace igualmente sujetos de dignidad “que no obedece a ninguna otra ley que a la que da a la vez él mismo”<sup>57</sup>. Es en este momento en el que se presenta la famosa diferencia entre la dignidad de un ser y el precio de las cosas, el primero caracterizado por constituir un valor interior y el segundo por ser un valor relativo a la relación que guarda con el resto de las cosas.

Si en la *Crítica de la razón pura* partíamos de una experiencia que se puede explicar por la aplicación de unas categorías y de una intuición *a priori*, así podemos decir que la misma razón parece presentar unas estructuras que le permitan llegar a ese *factum* de la razón, al reconocimiento de la ley y la conciencia de la constricción. Esa condición de la experiencia moral es el respeto y así interpreto la famosa nota de la

---

<sup>57</sup> GMS, IV 434.

*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Mientras que la dignidad del ser feliz sería una categoría que nos ayuda a ordenar ciertos actos para unificarlos con un sentido finalista.

En la *Crítica de la razón práctica* nos encontramos con una ‘Deducción de los principios de la razón pura práctica’. Después de presentarnos cuáles son los principios propios y absolutamente necesarios de una voluntad racional y a la vez afectada por lo sensible, pasa a presentarnos la posibilidad de considerar a la razón pura como absolutamente práctica y como tal no necesitar una crítica para concluir con una tabla de categorías propias de la moralidad. En esta Deducción nos dice Kant en primer lugar que se realiza de un modo inverso a la presentación llevada a cabo en la primera crítica. Esta inversión se entiende porque también es inversa la función de la experiencia y del contenido empírico respecto del trabajo que ha de realizar la razón. Si en el uso teórico de la razón hemos de cuidar no caer en una *dialéctica* al usar las condiciones de la sensibilidad en la determinación de lo suprasensible, incluso en el desarrollo completo de la ciencia, que no ha de tomar sus objetos de estudio como si fueran cosas en sí, en el uso práctico de la razón podemos prescindir de todo conocimiento de la experiencia. En la primera crítica comenzábamos con las intuiciones y los conceptos para poder explicar luego su aplicación a las proposiciones sintéticas *a priori* de la ciencia. En la segunda *Crítica* podemos comenzar directamente con los principios para derivar de ellos las categorías e intuiciones puras. Mi propuesta a la hora de presentar estos conceptos es además de observar la tabla que nos propone Kant, analizar el respeto y la dignidad de ser feliz como una intuición pura el primero, y como un concepto puro del entendimiento el segundo, que nos posibilitan tener una experiencia de la moralidad.

#### **4.3.1. El respeto como intuición pura *a priori*.**

Para fundar esta propuesta voy a seguir en su exposición el mismo orden que Kant sigue en la presentación de la intuición *a priori* de la sensibilidad que posibilita el uso teórico de la razón. Pero antes, para no olvidar la primera presentación del respeto que aparece en el corpus crítico, recordemos que es un *sentimiento autoproducido* por el

concepto de la razón, el respeto es ‘efecto de la ley sobre el sujeto’<sup>58</sup>, por lo que supone ya el reconocimiento de la proposición moral en tanto que tal y no es condición de la ley. El respeto puro es presentado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como aquello que subjetivamente puede determinar a la voluntad, frente a la ley que la determinará objetivamente, por esta razón me parece que su papel mediador se pone en evidencia<sup>59</sup>. El respeto se configura como el límite más allá del cual no es posible ofrecer otra razón de lo que nos mueve a obra. El respeto no es un oscuro sentimiento propuesto para llegar a este límite de la explicación, sino que es el sentimiento más luminoso en tanto que es autoproducido por la razón, pero ha sido necesario introducir la referencia a un sentimiento pues en tanto que queda ya fuera del ámbito de la explicación racional, no podemos exigir para él otro motivo de justificación. Sin embargo, en el ámbito de lo práctico siempre ha reconocido Kant una presencia de componentes sensibles, que incluso le llevó en la *Crítica de la razón pura* a afirmar que “aunque los principios supremos de la moralidad y sus conceptos fundamentales constituyen conocimientos *a priori*, no pertenecen a la filosofía trascendental, ya que, si bien ellos no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor (...) que son todos de origen empírico al construir un sistema de moralidad puta, tienen que dar cabida necesariamente a esos conceptos empíricos en el concepto de deber”<sup>60</sup>.

El concepto de *deber* lleva consigo una constrictión y en ella reconocemos un conflicto entre principios sensibles y racionales. Pues bien, precisamente porque el ser humano se encuentra inmerso en una situación tal, rodeado de influencias sensibles, es necesario que otorgue cierto grado de unidad a esos influjos para poder ordenar el ámbito moral y formular una ciencia sobre el mismo, como consiguieron las intuiciones *a priori* del tiempo y el espacio. Al igual que a estas intuiciones les corresponde una exposición trascendental, es decir una representación clara de lo que pertenece a la intuición y además una explicación de cómo se dan a través suyo otros conocimientos *a priori*. Vamos a repasar el camino de esa exposición trascendental aplicándola a la posible intuición *a priori* del respeto como posibilitador de la experiencia moral, es

---

<sup>58</sup> GMS, IV 401, nota.

<sup>59</sup> GMS, IV 400.

<sup>60</sup> KrV, A 14/B 28.

decir del conflicto de máximas, de la transgresión, del arrepentimiento, sentimientos presentes en los ejemplos kantianos.

a) En primer lugar, el respeto no es una característica del objeto que se da en la reflexión moral. Al igual que espacio y tiempo no están insertos en los objetos, así tampoco el respeto es una propiedad de las cosas, no es “capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición”<sup>61</sup>.

b) El respeto es la forma en que se nos presentan todos los acontecimientos que relacionamos con el discurso de la moralidad. Algo que no es digno de respeto no entra en el cálculo de la moralidad. Como bien nos dice Kant, en la *Fundamentación* “aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser *fin en sí mismo* no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, dignidad”<sup>62</sup>. Esta cita nos introduce en otra problemática de la mano de la primera de las características señaladas. Aquello que es objeto de respeto es lo que tiene una dignidad. La dignidad, nos ha dicho ahora Kant, es el valor interno que reconocemos en las personas como fin último de la legislación moral y contenido de sus proposiciones y exigencias. Ese objeto de respeto es un sujeto que apunta a una realidad inteligible y que en tanto que pertenece a ella y se reconoce perteneciendo a ella alcanza esa dignidad. Es la cosa en sí a que apuntan los fenómenos de la intuición tanto en las consideraciones espacio-temporales como por ser objeto del respeto.

c) Podemos representarnos espacios y tiempos vacíos pero no objetos sin espacio ni acontecimiento sin tiempo. Podemos pensar también el respeto sin ningún objeto que lo contenga, pero no es posible hablar de objetos del ámbito de la moralidad que no se encuentren afectados por la intuición del respeto.

d) Una característica más comparten estas intuiciones *a priori*, que no he encontrado expuesta en las obras de Kant. Podemos pensar cada una de estas intuiciones con independencia de las demás. Es decir podemos pensar un espacio puro no afectado por el tiempo, algo que no podemos hacer en cuanto que nos representamos ese espacio ocupado por un objeto cualquier. Podemos pensar el tiempo sin necesidad de la representación espacial, aunque sin duda la mediación de la representación geométrica

---

<sup>61</sup> KrV, A 26/B 42.

<sup>62</sup> GMS, IV 435.

como su símbolo ha jugado un papel muy influyente en la representación del tiempo lineal; pero conocemos por experiencia otras formas de tiempo. Como Kant dice, el tiempo es la forma del sentido interno, y sabemos, como si de un *factum* se tratara, que ese tiempo que nos afecta en tanto que sujetos no es simplificable a una línea. Por último podemos concebir el respeto sin un tiempo determinado; de hecho el respeto apunta al ámbito inteligible en que el tiempo no es condición de la realidad de los fines. Evidentemente podemos representarnos un respeto sin tiempo.

El respeto juega así un papel relevante en la *Crítica de la razón práctica*, que consigue aunar en sí las respuestas buscadas en la *Fundamentación*, por un lado cómo es posible conseguir acceso a la voluntad del hombre para la ley moral, y por otro lado cómo es posible explicar el imperativo categórico como proposición sintética *a priori*, es algo a lo que apunta la libertad y en realidad es posible por ella. El problema que ha de plantear y resolver Kant es esa posible confusión del respeto con un sentimiento oscuro que como un impulso de la facultad inferior de desear nos mueva a obrar. En este párrafo de la ‘Dialéctica de la razón pura práctica’ encontramos expresada y resuelta esta dificultad:

El respeto, tan ajeno al deleite o al disfrute de la felicidad, es algo para lo cual no es posible colocar como fundamento de la razón ningún sentimiento que vaya por delante (...) y ese respeto, como consciencia de la inmediata coacción ejercida por la ley sobre la voluntad, casi constituye un análogo del sentimiento relativo al placer, por cuanto surte un efecto similar en relación a la capacidad desiderativa, si bien lo haga a partir de muy otras fuentes; pero únicamente merced a ese modo de representación puede conseguirse lo que se busca, a saber, que las acciones no tengan lugar simplemente conforme al deber, lo cual ha de constituir el auténtico fin de cualquier configuración moral<sup>63</sup>.

Para evitar las críticas por su posible uso encubierto de un sentimiento de origen extraño, presenta Kant esta misma dificultad. Si en la *Fundamentación* nos decía que sólo puede surgir después de que la razón pura haya reconocido la ley, en la segunda *Crítica* lo sitúa incluso cercano en algún sentido al sentimiento de placer por lo que se refiere a su relación con la facultad de desear. Evidentemente, ya ha resuelto Kant la

---

<sup>63</sup> KpV, V 118.

distinción entre una facultad superior y otra inferior, no pueden ser ambos objetos del mismo tipo de la facultad de desear, el placer lo será la facultad inferior y el respeto de la superior, casi podríamos decir que placer y respeto son los conceptos supremos relativos a cada una de esas dos facultades bajo los que se pueden dar múltiples casos particulares. En lo que se parece la relación con esa facultad de desear es que en ambos casos esta se ve llevada a la acción, el objeto se ha convertido en motivo de obrar. Este deseo posible de una acción por el hecho de adecuarse a la ley moral, la convierte en acción moral más allá de la mera legalidad, que puede ejercitarse sin un deseo directo por la acción.

#### **4.3.2. La consideración de los fines en la *Crítica de la razón práctica***

Uno de los más importantes conceptos al que he atendido en mi lectura es el de *fin*, sus últimas repercusiones en forma de principio de finalidad sólo son conseguidas a raíz de la lectura de la *Crítica del Juicio*, antes de llegar a ellas repasemos la presencia de este concepto en relación con el uso práctico. Un fin es *un Geschehen o Fabrikat que necesita para su producción una representación anticipadora*<sup>64</sup> esta definición se adecua con aquella correspondiente a la *facultad de desear* que nos ofrece Kant al comienzo de su segunda obra crítica. Una definición de facultad de desear vinculada con una capacidad de conocimiento más que a un sentimiento. La facultad de desear en el momento en que se diferencia al comienzo de la obra en dos diversas facultades, facultad inferior de desear y facultad superior de desear, ha puesto en segundo plano la relación que parece que lleva consigo de estar determinada por una sensación placentera, algo que sólo se adecuaba a la facultad inferior de desear. Pero la definición en tanto que facultad, tiene que ser común tanto a la superior como a la inferior y esta:

Capacidad para ser mediante sus representaciones la causa que haga realidad los objetos de dichas representaciones<sup>65</sup>.

Es por lo tanto la capacidad tanto de dejarse determinar por meras reglas que nos ordenen una acción para lograr un fin determinado, es decir la capacidad de ser

---

<sup>64</sup> R.Brandt, *Op. cit.*, p. 217.

<sup>65</sup> KpV, V 9, nota.

determinados siguiendo imperativos hipotéticos, como la facultad de desear representaciones que no nos prometan un placer específico en su consecución. La diferencia entre ambas formas de la misma facultad de desear es que la inferior se deja determinar por la representación del placer esperado que se convierte en fin para la acción, mientras que la facultad superior de desear nos lleva a obrar hacia una representación de una acción que es fin en sí misma. Esta acción que es fin en sí misma sí que nos podrá llevar al fin a una forma de satisfacción propia por el cumplimiento de los fines marcados por la razón. Único sentimiento que puede recibir el nombre de *sentimiento moral*. El conflicto que Kant tematiza en muchos lugares como una prueba del reconocimiento de los principios de la razón, se da también entre las formas diversas de satisfacción, pues esta satisfacción de la razón entra también en conflicto con los fines propios de la inclinación<sup>66</sup>. Ya sabemos que una de las fórmulas del imperativo categórico nos presenta al ser humano como fin en sí mismo, por lo que nos queda por resolver es cómo y por qué un ser y una acción puede recibir el calificativo de fines en sí mismos.

Como hemos visto en el epígrafe anterior el primer paso que debíamos tomar era reconocer la diferencia entre la relación de causa y efecto ordenada según el entendimiento, y el correlato medio fin ordenado según la razón. Todo lo que podamos decir al respecto vendrá a mostrar que la razón en tanto que es libre (diría en este caso espontánea si no estuviera esta denominación tan intrínsecamente referida al entendimiento) es creadora de una realidad en tanto que la ordena según fines.

Al comienzo de la ‘Analítica’, nos presenta de nuevo Kant su famosa distinción entre los imperativos hipotéticos y los imperativos categóricos. En relación con los primeros debemos señalar que se refieren a la acción mandada para la consecución de un fin concreto propuesto por la razón. Ya hemos estudiado cómo estos imperativos se formulan como proposiciones analíticas en las que supuesto un fin que deseamos, desearíamos también la acción que nos lleva a él. No me quiero detener ahora tanto en la forma en que nos obligan estos imperativos, forma de la constricción que fue estudiada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Kant no utiliza en este momento la palabra *Zweck*, sino *Absicht*. No se presenta el objeto que nos puede

---

<sup>66</sup> GMS, IV 396.

determinar a obrar tanto como fin sino más bien como intención y posible efecto de una acción querida sólo de forma condicional<sup>67</sup>.

Esta intención a la que se refieren los imperativos hipotéticos, es la materia de la facultad de desear que pueda determinar el obrar y que, según el Teorema I, si se presupone como fundamento determinante de la voluntad nunca nos llevará a la formulación de leyes prácticas necesarias. En la *Fundamentación* ha quedado bien establecida que la acción moral es aquella que se determina *por mor del deber*, esto quiere decir que los resultados no justifican ni condicionan el valor de la acción, algo que se opone radicalmente a la acción que se determina por el placer esperado en la realidad del objeto. La consecución de una cierta forma de realidad (que inevitablemente cuando hablamos de acciones se refiere a la realidad empírica) es lo que da sentido a los imperativos hipotéticos. Es esa referencia a lo empírico, a la necesidad que se impone para el obrar de generar un determinado vínculo con el mundo fenoménico, lo que no puede incluir a este tipo de acciones dentro de los imperativos de la razón pura práctica, pues evidentemente no son imperativos que preserven la pureza de una voluntad determinada por una proposición sintética *a priori*.

La intención última de todos estos imperativos es la felicidad, todos ellos determinan la *facultad inferior de desear*. Pero entre esos placeres concretos y la felicidad como intención última se da una diferencia que ya se ha expuesto en la *Fundamentación*. Nadie conoce con total seguridad en qué cifrar cada uno de los componentes de la felicidad. Esto se deja explicar de una forma muy sencilla, si el ser humano es ser racional y finito. La felicidad se refiere a esa parte de finitud que le aproxima al mundo de los sentidos, y nada tiene que ver con la razón. Por lo tanto nada se puede conocer de ella pues no nos ofrece un concepto con el que referirse a la razón. Por el contrario la moralidad se encuentra de lleno del lado de la racionalidad, tanto es así que ni siquiera es posible para Kant mentir por compasión. Sus leyes no permiten salvedades que serían condescendientes con el mundo de lo sensible, con las excepciones de las circunstancias particulares. Las leyes de la moral reclaman una absoluta universalidad que las sitúan del lado exclusivo de la racionalidad. Esta independencia de las partes justifica por lo mismo que la búsqueda de la felicidad no sea contraria en sí a la moralidad, sólo lo es cuando contradice a sus obligaciones. El

---

<sup>67</sup> KpV, V 20.



obstáculo que tenemos que salvar, la tarea que tenemos que solucionar, es que el ser humano no se convierta en una dualidad viva, y ello lo persigue la moral consiguiendo acceso a la ley moral en la acción en el mundo fenoménico de un ser determinado también patológicamente, gracias al juicio se consigue que esas leyes se pongan en práctica (una práctica que se puede constatar empíricamente) y que incluso prometan cierta felicidad, o mejor la dignidad de ser feliz.

El juicio es la ayuda que la parte racional del ser humano ofrece para salvar la dualidad, mientras que el sentimiento de respeto hacia la universalidad y necesidad de una ley, y la satisfacción con la acción cumplida, o visto en otros, la *dignidad del ser feliz*, que nos obliga como sujetos es la ayuda que nos presta la sensibilidad de un ser finito. Así lo explica Kant en la Observación II al Teorema II:

Ser feliz es necesariamente el anhelo de todo ser racional pero finito, y por ello es un fundamento determinante inevitable de su facultad de desear; porque el contentamiento con toda su existencia no es una posesión originaria (...), sino más bien un problema que a este ser le ha impuesto su propia naturaleza finita puesto que tiene necesidades concernientes a la materia de su facultad de desear<sup>68</sup>.

Pero la felicidad no se presenta en este escrito como *fin* necesario de este ser, sino como anhelo (*Verlangen*) presente en todos nosotros pero dependiente de los particulares sentimientos de placer y displacer de cada uno y, por lo tanto al que sólo tenemos acceso por el conocimiento empírico. La felicidad nunca podrá ser conseguida por una ley pues su contenido es diverso en cada uno de nosotros.

El término fin (*Zweck*) se presenta en la *Crítica de la razón práctica* en su relación con un concepto más amplio, no es el objeto propuesto en una acción particular, sino los fines propuestos de la vida a los cuales habría que adaptar la regla de toda acción. Pero cuando se cita la felicidad no se presenta como el fin (*Zweck*) de la vida, sino como intención final (*end Absicht*), por lo que los fines de la vida nos obliga a pensar en un requerimiento que van más allá de la intención particular.

En la *Fundamentación* se presenta el famoso argumento que ya hemos comentado en torno a la búsqueda del fin propio del hombre. Sabemos que este fin

---

<sup>68</sup> KpV, V 25.

propio no puede estar cifrado en la búsqueda de la felicidad, pues en ese caso la naturaleza habría hecho mejor en entregarnos el instinto como guía de nuestras acciones. En la ‘Dialéctica’ este argumento encuentra su continuación en el último de los epígrafes:

Si la naturaleza humana está determinada a esforzarse por lograr el *sumo bien*, habrá que admitirse también que la medida de sus capacidades cognoscitivas resulta apropiada para este fin, sobre todo en su relación mutua (...) Así pues, se diría que la naturaleza nos ha tratado como una madrastra al habernos provisto con una capacidad menesterosa por lo que atañe a nuestra finalidad<sup>69</sup>.

Ahondando en el mismo argumento de la *Fundamentación*, que el hombre es un ser organizado según fines y que deberíamos encontrar el fin adecuado para la razón, al haberlo encontrado se pretende poner en prueba ahora la bondad de la naturaleza, aplicando ahora a la naturaleza los conceptos de la propia libertad, lo bueno y lo malo. ¿Por qué es madrastra? Porque la *virtud*, que es a lo máximo a lo que puede aspirar el ser humano en su acción, es por sí un concepto de un ser menesteroso, que se identifica en el sistema kantiano con la dignidad de ser feliz pero que no garantiza la felicidad. Por esto nuestra capacidad es menesterosa respecto de nuestra finalidad propia. Pero el argumento no acaba aquí. El final del mismo tendrá que garantizar además la bondad de la naturaleza, en sentido metafórico, toda vez que la bondad sólo se puede adscribir a los actos de un ser racional.

¿Qué pasaría si la naturaleza nos hubiese otorgado la capacidad de hacer el más puro de los bienes? Este breve supuesto al que se atiende es una ilusión que habla de un ser que tendría esa absoluta capacidad en el obrar y que además buscarse la satisfacción de sus inclinaciones sensibles, por lo que no estamos hablando del entendimiento intuitivo sin afecciones sensibles. Presenta Kant a un ser que sería sensible y racional, pero con una racionalidad absoluta en el conocimiento de los principios y un acceso acertado a la voluntad. En este ser el conflicto entre las máximas, o al menos su comparación ‘Dios y la eternidad se hallarían ante nuestros ojos con su temible

---

<sup>69</sup> KpV, V 146.

majestad'<sup>70</sup>. No habría cabida para la transgresión pero tampoco estaríamos seguros de que las acciones no se llevasen a cabo por respeto a la ley sino más bien por temor. Este es el mejor de los órdenes posibles y así concluye la 'Dialéctica':

La ley moral depositada dentro de nosotros, sin prometernos o amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros un respeto desinteresado y, sólo cuando este respeto se ha vuelto activo y predominante, nos permite entonces, y tan sólo gracias a ello vislumbrar en lontananza el reino de lo suprasensible<sup>71</sup>.

## 5. Sobre el uso común del entendimiento

En los grandes textos críticos de Kant que estamos analizando aparece un tema relevante propio de una época que se dice ilustrada o que al menos piensa que la ilustración es posible. Me parece interesante destacar este tema que no se presenta explícitamente y por separado, pero que se nombra en múltiples textos y se le da por claramente establecido, repasaremos algunas variaciones en las obras y algún apunte a tener en cuenta en los términos en castellano. El uso común del entendimiento es traducido en múltiples textos por el *sentido común*. Un uso en principio tiene Kant en gran estima por lo que puede llegar a conseguir y por lo que en él podemos encontrar, por lo que habrá de dar cuenta no sólo de sus principios y modo de proceder, sino de por qué hemos de fomentar un uso reglado y sistemático del mismo y qué nos aportará este gran esfuerzo teórico. Nuestra tarea es no dejarnos engañar con lo que parece una concesión a una razón sencilla, simple o sin muchas pretensiones. El uso común de la razón, el uso del sano entendimiento, tiene unas reglas, las reglas de la razón pura.

El texto de *El conflicto de las facultades* es, a pesar de su optimismo en el progreso de la humanidad, también una muestra de un cierto pesimismo respecto a la sociedad contemporánea a Kant. Esta obra tardía aparece en 1798 tras haber sufrido los escritos kantianos el rigor de la censura “como consecuencia de la reacción anti-iluminista que sobrevino después de la muerte de Federico el Grande, acaecida en

---

<sup>70</sup> KpV, V 147.

<sup>71</sup> KpV, V 98.

1786”<sup>72</sup>, por lo que la opción por el pesimismo puede ser más bien una desilusión. Este estado de ánimo se trasluce sobre todo en la primera parte dedicada al ‘Conflicto de la Facultad de filosofía con la Facultad de teología’, y se acentúa al ser comparado con otros escritos, especialmente con el breve tratado *¿Qué es Ilustración?*, pues si en este último Kant se siente perteneciente a un pueblo en proceso de ilustración, puestas en boca de ese pueblo y dirigidas a los sabios encontramos las siguientes palabras en el texto posterior:

A vuestra charla, filósofos, ya la conocemos desde hace mucho; pero yo quiero saber de vosotros en tanto que sabios: ¿cómo, después de haber vivido como un malvado, podría procurarme un poco antes del cierre de las puertas un billete de entrada al reino de los cielos, como podría ganar mi pleito a pesar de no tener razón, y cómo, después de haber usado y abusado con todas las ganas de mis fuerzas físicas, podría seguir viviendo sano y por mucho tiempo? Pues habéis estudiado, y debierais saber más que cualquiera de nosotros (que vosotros llamáis tontos) y que no pretendemos más que tener sentido común<sup>73</sup>.

La desilusión que se deja traslucir en este texto, no es extraña después de haber experimentado Kant un proceso de censura, el resultado es que ya no se reconoce en el pueblo ese sentido común que, tanto en la primera de las *Críticas* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, adquiriría un papel bastante relevante y válido en su regulación práctica. Es cierto que en la segunda parte del escrito esta desilusión se suaviza y vuelve a darnos la esperanza de estar inmersos en la marcha segura de la historia hacia lo mejor. Esta segunda parte lleva por título ‘El conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de derecho’, pero es más conocida por su título de publicación por separado *Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo*

---

<sup>72</sup> Notas a la edición del *Conflicto de las facultades* de Elsa Tabering en Editorial Losada, Buenos Aires, 2004, p. 159. En esta edición se anteponen las cartas que presentan la preocupación regia por las críticas vertidas por Kant en sus escritos: “Nuestra persona suprema ha advertido desde hace ya mucho tiempo con gran desagrado, cómo abusáis de vuestra filosofía para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo; como lo habéis hecho sobre todo en vuestro libro *La religión en los límites de la razón*, e igualmente en otros tratados más breves. Esperábamos otra cosa de vos, ya que vos mismo debéis reconocer la irresponsabilidad con que obráis en contra de vuestro deber como maestro de la juventud y contra vuestras intenciones soberanas, que bien conocéis” (carta de Woellner a Kant, 19 de octubre de 1794)

<sup>73</sup> *Conflicto de las facultades*, A 32.

*mejor*. En estas páginas en las que se responde sagazmente a la posibilidad de la existencia de una historia *a priori* de la humanidad, se proponen tres posibles interpretaciones del proceso histórico del género humano, o bien se encuentra en continuo *retroceso*, o bien se encuentra en continuo *progreso* o en un continuo *estancamiento*<sup>74</sup>. Para optar por una de las tres Kant presenta un “hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano. Este hecho no consiste en humanas acciones u omisiones de importancia (...). Se trata sólo de la manera de pensar de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado”<sup>75</sup>. Estas palabras siguen con la tan conocida alabanza medrosa de Kant a la revolución francesa, una alabanza que sin embargo es rebajada, como en el caso del tratamiento de lo sublime en la *Crítica del Juicio*, por la posición privilegiada del espectador que se siente observador pero no partícipe de las agitaciones. Esta opción muestra la consideración de la historia como en un continuo proceso a mejor pues sea lo que sea del proceso revolucionario efectivo, y a pesar de la cantidad de miseria que podemos encontrar en ella “encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo”.

En la *Fundamentación*, el uso ordinario de la razón, puede ser fácilmente engañado, pero es una capacidad originaria. No olvidemos que en el ‘Prefacio’ nos ha dicho Kant que “todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta”<sup>76</sup>. Si todo el mundo es capaz de reconocer tal caracterización de la ley, la labor de fundamentación y crítica no parecería tan necesaria o compleja, aunque sabemos que el estudio de la razón práctica en Kant atendió a muchos más aspectos en su exposición, sería un buen comienzo tal aseveración en boca de todo el mundo. La justificación del desarrollo de todo el complejo sistema es como sabemos el conseguir estabilidad en los principios que se convierten en máximas para la acción. En la misma línea, en el ‘Prólogo’ de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* se pueden

---

<sup>74</sup> *Conflicto de las facultades*, A 134.

<sup>75</sup> *Conflicto de las facultades*, A 142 -143.

<sup>76</sup> GMS, IV 389.

leer unas palabras que, si bien pudieran pasar desapercibidas en una primera lectura, tras un examen de la voluminosa obra, y vueltos a ellas, nos hacen preguntarnos, ¿y para qué tanto esfuerzo crítico y sistemático? Sin olvidar que Kant asume la complejidad expositiva de sus escritos nos encontramos con esta recomendación:

Que las escuelas aprendan, en un punto que afecta a los intereses humanos en general, a no arrogarse un conocimiento más elevado y extenso que el tan fácilmente alcanzable por la gran mayoría (para nosotros digna del mayor respeto)<sup>77</sup>.

En el resto de los textos ese uso común del entendimiento es posible desarrollarlo y necesario fomentarlo como un imperativo que ordena pedir el máximo de nuestras disposiciones como seres racionales y conquistar un uso que parece ser común del entendimiento, pero que en realidad supone ya un refinamiento crítico. Estas dos vertientes se presentan entre otros muchos textos en dos lugares de la *Crítica de la razón pura*, al comienzo en el ‘Prólogo a la segunda edición’ y al final en la ‘Arquitectónica de la razón pura’, pero la gran solución creo poder formularla a partir del texto clave de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que nos ayuda a entender además el significado de la finalidad referida a la naturaleza humana.

El texto del ‘Prólogo’ es una de esas reflexiones que en la línea que la anteriormente citada, nos hace preguntarnos para qué este complejo sistema si los intereses de la razón se responden de una forma más sencilla. Al tratar lo que nos aportan las escuelas, empeñadas en establecer complejos sistemas que nos dirigen a la resolución de las tres cuestiones siempre presentes en el hombre, *Dios*, la pervivencia del *alma* y la posibilidad de la *libertad*, parece que cualquiera es capaz de llegar a una respuesta más clara y sencilla:

En lo que se refiere a la pervivencia del alma, es únicamente la disposición natural, observable en cada hombre y consistente en la imposibilidad de que las cosas temporales (...) le satisfagan plenamente, lo que ha producido la esperanza de una vida futura; si por lo que atañe a la libertad, la conciencia de ésta se debe sólo a la clara exposición de las obligaciones en oposición a todas las exigencias de las inclinaciones; si finalmente, en lo que afecta a la existencia de Dios, es sólo el

---

<sup>77</sup> KrV, B XXXIII.

espléndido orden, la belleza y el cuidado que aparecen por doquier en la naturaleza lo que ha motivado la fe en un grande y sabio creador del mundo<sup>78</sup>.

En la *Crítica de la razón práctica*, aparece este mismo tema a raíz de una recensión a la *Fundamentación*, que la criticaba por no introducir ningún principio novedoso en su reflexión. Se pregunta Kant, “¿Quién pretendería introducir un nuevo principio de toda la moralidad y, en cierto sentido, inventarla? Como si hasta ese momento el mundo hubiese ignorado en qué consiste el deber o hubiese estado en un error universal al respecto”<sup>79</sup>. En la ‘Analítica’ de la segunda Crítica, cuando se ha enunciado ya cuál es el principio que ha de determinar la buena voluntad y ha situado en la autonomía de la misma la condición de la moralidad, es decir cuando su reflexión ya ha encontrado un alto grado de complejidad, nos vuelve a decir que lo que hay que hacer “lo puede comprender fácilmente y sin ninguna reflexión el entendimiento más común”<sup>80</sup>, y que esta comprensión es de hecho más sencilla que la que requiere la voluntad determinada por *principios materiales* que busca unos determinados fines. Al asumir como principios propios de nuestra acción la determinación material de la voluntad, la complejidad consiste en el conocimiento empírico que se requiere del mundo, mucho más complejo que lo que podemos llegar a conocer por el mero uso de nuestra razón.

En la ‘Analítica’ de esta segunda Crítica se encuentran otros momentos importantes para validar esta visión del sano entendimiento común en relación con la incorruptibilidad de la razón. El Juicio es presentado en la *Crítica de la razón pura* como un ingenio natural ‘cuya carencia no puede ser suplida por educación alguna’<sup>81</sup>, por lo que el sano entendimiento común es su mejor medida. En tanto que no admite instrucción, su modo de operar no puede ser recogido en reglas, más bien al contrario, el juicio es la facultad que nos permite la aplicación de las mismas. La capacidad de entender un ejemplo supone ya este juicio, por lo que sólo en los casos en que Kant se encuentra ante el uso del entendimiento común y su juicio, es necesario introducir ejemplos que lo pongan en evidencia. En ese lugar de la segunda *Crítica*, lo que pone

---

<sup>78</sup> KrV, B XXIII

<sup>79</sup> KpV, V 9, nota.

<sup>80</sup> KpV, V 36.

<sup>81</sup> KrV, A133/B172.

de evidencia Kant es la conformidad o falta de ella que los seres humanos son capaces detectar al enjuiciar sus acciones, todos seremos capaces de confrontar las máximas propias con las máximas de una voluntad pura, esto es posible porque la razón es *incorruptible*, al menos en el reconocimiento de la ley suprema de la moralidad nunca nos podremos engañar.

Un segundo grupo de textos apunta sin embargo al necesario cultivo de una razón que nos aproxima más al horizonte propio de una época de Ilustración. Quiero destacar al respecto el texto de la ‘Arquitectónica’ en la *Crítica de la razón pura*. En este texto hallamos algunas ideas relevantes para tratar la unidad del pensamiento kantiano, de su sistema desde la etapa precrítica, y del significado de esa filosofía especulativa que se dirige a resolver los fines esenciales de la razón. Comenta Kant que es necesario ensayar el verdadero camino de la metafísica, mientras no encontremos el camino adecuado no es posible aprender filosofía aunque podemos ejercitar a la razón hasta que el camino adecuado haya sido desbrozado.<sup>82</sup>

Mientras tanto el concepto de filosofía sólo constituye un *concepto de escuela*, a saber, el de un sistema de conocimientos que sólo se busca como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección lógica del conocimiento. Pero hay también un concepto cósmico de la filosofía que siempre ha servido de fundamento a esta denominación, especialmente cuando se lo personificó (...) y se lo representó como arquetipo en el ideal del filósofo<sup>83</sup>.

Creo que este texto nos sirve para resolver lo que se podría presentar, alargando la sombra de la dialéctica como una antinomia, entre una razón que desde su uso común puede resolver los fines problemáticos de la razón y que en nada necesita un apoyo escolástico y una razón profundamente pura y que en los términos en que se formula en la propia obra kantiana no podemos plantear que sea accesible a todo el público. La resolución podemos entreverla en este texto citado, al aparecer otro posible uso que se diferencia en parte de los anteriores y que sería el concepto cósmico de la filosofía. La

---

<sup>82</sup> Cf. KrV, A 838/B866.

<sup>83</sup> KrV, A 838/B 866



oposición entre los usos de la razón vendría establecida entre un uso que nosotros llamaríamos el ordinario, el que funciona con prejuicios y no se ha sometido a la crítica, aquel presente en el ser humano que desde luego no puede llegar a entender qué sea propiamente la buena voluntad, el uso por lo tanto no ilustrado. En la *Crítica de la razón práctica* alude a ese uso brevemente y al final de la obra, cuando al resumir la forma en que conseguimos que la ley tenga acceso a la voluntad del ser humano nos dice además que existe un ánimo inculto y embrutecido, para éste el acceso es muy diferente:

Sin duda, no se puede negar que para encauzar por la vía de lo moralmente bueno a un ánimo inculto o embrutecido hacen falta guías preparatorias, atrayéndolo gracias a su propio beneficio o ahuyentándolo merced al perjuicio; ahora bien, tan pronto como este artificio para dar los primeros pasos haya surtido algún efecto ha de ofrecerse al alma la motivación moral pura<sup>84</sup>.

A ese espíritu que todavía no se ha adentrado en la época de la ilustración hay que atraerlo por los sentidos, como una preparación que le muestre un beneficio para su persona, tras de lo cual se ha de abandonar este método, tal vez cuando el ánimo no se encuentra ya embrutecido sino ahora sí, es lo que Kant presenta como el entendimiento común. Por otro lado, el uso de la escuela como aparece en este texto, es una ciencia que sólo busca la perfección lógica. Pero desde su etapa precrítica nos ha anunciado Kant que la perfección lógica no es suficiente, que ese modo de conocimiento no tiene un contenido propio que sólo se consigue con un contenido real para la razón. Ese contenido, una vez que se ha superado el mero momento escolástico, llega con la *ilustración de la razón* y llegamos al concepto cósmico de la filosofía. Esa filosofía es la garantía de la unidad en el uso de la razón:

Desde este punto de vista, la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo es un legislador de esa misma razón, no un artífice de ella<sup>85</sup>.

Esa *filosofía cósmica* es la que hace posible el uso especulativo de la razón, el que se dirige a resolver los fines esenciales de la razón humana en cada uno de nosotros y

---

<sup>84</sup> KpV, V 152.

<sup>85</sup> KrV, A 839/B 867.

no sólo para el filósofo, en la que ya no se reconoce una distinción entre dos usos opuestos o contrarios, sino que reconoce en su desarrollo diversas etapas con un sentido único.

Por ello nos decía Kant en la *Fundamentación*, que no quería introducir nuevos principios que nos sean absolutamente desconocidos, lo que nos lleva inevitablemente a preguntarnos ¿por qué es necesario este sistema complejo de reflexión que parece inaugurar la historia de la filosofía contemporánea con la crítica que se le presenta? El fin propio de la filosofía de Kant no es teórico sino práctico, y es en ese terreno de lo práctico donde hemos de entender el avance de su crítica. En el uso de la razón práctica, esta puede llegar a una gran perfección incluso sin apoyarse en un sistema como éste<sup>86</sup>. De hecho si consideramos a alguien como un hombre bueno le juzgamos según su conducta inmediata y no tanto sobre una acción reflexionada. El Prof. Salvi Turró trata este tema en el artículo ‘Bondad y sabiduría moral’ y afirma que es sobre todo en el uso práctico de la razón donde encontramos una referencia permanente al entendimiento común, la filosofía lo que ha de hacer es descomponer la inmediatez del juicio moral hasta sus condiciones pero “la bondad no se halla en los elementos así separados y escindidos por el filósofo, sino en la unidad inmediatamente operativa que constituye la vida de la consciencia común”<sup>87</sup>. Pero a la vez la razón se encuentra ante ciertos peligros de ser desviada de su perfección por impulsos sensibles que la extravíen. La respuesta a la cuestión planteada, ¿para qué un sistema de la razón si no vamos a ver propuestas de nuevos principios *a priori*? La he encontrado resulta o al menos mi interpretación está mediada por la lectura del capítulo ‘Crítica e Ilustración’ de Reinhard Brandt en su obra *Immanuel Kant- Was bleibt?* Su propuesta está basada en la siguiente afirmación:

La Ilustración exigida por Kant no es cosa como hasta ahora del conocimiento teórico, sino de la razón práctica, de la voluntad. La razón práctica o la voluntad no pueden empezar nada con la luz sino que tienen otras notas características. Lo importante no es el conocimiento que se amplía sino el ánimo para la autonomía en la moral y lo legítimo, la revolución en la forma del pensar, no el proceso de un conocimiento siempre mejor<sup>88</sup>.

---

<sup>86</sup> Cf. GMS, IV 391.

<sup>87</sup> Salvi Turró, “Bondad y sabiduría en Kant” en *Éndoxa: Series filosóficas*, 18 (2004), UNED, p. 211.

<sup>88</sup> Reinhard Brandt, p. 176-177.

La respuesta es que no queremos por lo tanto ampliar nuestro conocimiento con este sistema complejo de principios sintéticos a priori que terminarán demostrando la libertad igual que el ciudadano común llega a tomar conciencia de ella por oposición a sus obligaciones. Lo importante no es el conocimiento al que consigamos llegar sino la actitud que tenemos que cambiar para llegar a desarrollar este sistema para acabar con los prejuicios que nos imponen las obligaciones desde fuera. La actitud ante el saber es la actitud de la *autonomía*, que es la misma solución que la actitud ante los principios de la moralidad. La actitud de la Ilustración en Kant se convierte en el desarrollo de la razón teórica en un poner en evidencia los principios que de hecho moldean nuestro conocimiento. Así lo expresa al comienzo de la *Crítica de la razón pura*, el segundo epígrafe de la ‘Introducción’ lleva por título ‘Estamos en posesión de determinados conocimientos a priori que se hallan incluso en el entendimiento común’. Estos conocimientos que se hallan en el entendimiento común no se reconocen sin embargo en tal entendimiento como conocimiento a priori. Las ciencias no piensan sus proposiciones con tal claridad que pueda decir que son proposiciones sintéticas a priori, y ni siquiera Copérnico ni Galileo, citados por Kant como si fueran el verdadero origen de esta revolución en el pensar, tomaron conciencia clara y distinta de este modo de proceder. Esta es la tarea de la crítica.



## CAPÍTULO 6.

### Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza

#### 1. Juicio reflexionante y la experiencia de la naturaleza. La metafísica y la relación con lo suprasensible

##### 1. 1. El anuncio de la metafísica en los conceptos que abren la *Crítica del Juicio*.

El texto de la *Crítica del Juicio* anuncia ya en la ‘Introducción’ que nos hallamos ante la exigencia de pensar lo suprasensible. Por la complejidad que esto entraña, será este uno de los textos más discutidos en la época inmediatamente posterior a Kant y hasta nuestros días. Si hemos de indicar tres conceptos claves que se introducen en esa sugerente ‘Introducción’ al texto, podríamos indicar los siguientes, para los cuales tenemos que encontrar el modo de su relación: *fundamento para la unidad de lo suprasensible*<sup>89</sup>, *principio de unidad de lo diverso*<sup>90</sup> y la *finalidad de la naturaleza en su diversidad*<sup>91</sup>. Sin ofrecer aún una explicación a tal relación que hemos de buscar entre ellos, podemos caracterizar tales conceptos por separado.

El *fundamento para la unidad de lo suprasensible* se introduce como modo de solucionar el abismo que se había abierto entre la esfera del concepto de la naturaleza y la esfera del concepto de libertad. Este abismo es el resultado, en primer lugar, de la distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, pues la naturaleza se refiere a lo sensible y la libertad a lo suprasensible. Ese abismo es, por otro lado, el resultado de la aplicación de dos diversas facultades de conocer y de sus principios *a priori* propios.

El *principio de la unidad de lo diverso* se introduce tras haber sido definido el Juicio como la “facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal”<sup>92</sup> y haber sido distinguido un juicio determinante y un juicio reflexionante. La facultad del juicio es tan importante, que en el ‘Prólogo’ ha sido identificado con el entendimiento sano. Ya hemos propuesto un análisis de lo que sea el entendimiento común en el capítulo anterior, es relevante que en este texto no aparece como el entendimiento común sino como sano, y además se dice, por oposición precisamente a su extensión,

---

<sup>89</sup> KU, V 176.

<sup>90</sup> KU, V 180.

<sup>91</sup> KU, V 180.

<sup>92</sup> KU, V 179.

que es difícil encontrar un principio para él característico<sup>93</sup>. Para entender el sentido de la unidad en referencia al juicio, hemos de atender a su forma reflexionante. Sólo atendiendo a la primacía de la ley en el pensamiento kantiano podemos entender tal principio. Las formas de la naturaleza que no se acomodan a los conceptos generales transcendentales del entendimiento, han de ser pensadas siguiendo cierta unidad que garantizaría la posibilidad misma de la experiencia<sup>94</sup>.

Por último, la *finalidad de la naturaleza en su diversidad* aparece como corolario de la definición de fin expuesta en esta obra:

Como el concepto de un objeto, en cuanto encierra al mismo tiempo la base de la realidad de ese objeto, se llama el fin, y como la concordancia de una cosa con aquella cualidad de las cosas que sólo es posible según fines se llama finalidad de la forma de las mismas, resulta así que el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la finalidad de la naturaleza en su diversidad. Esto es, la naturaleza es representada mediante ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas<sup>95</sup>.

El fin se presenta como un concepto de un objeto y, por lo tanto, para atribuir finalidad a la naturaleza, es necesario pensarla *como si* un entendimiento posibilitase la concordancia de las cosas naturales con sus conceptos. La analogía se convierte de este modo en la forma de explicación propia de una *Crítica del Juicio* que quiere entender la unidad de la naturaleza en la experiencia. Una advertencia aparece a continuación de este párrafo citado, “ese concepto es también completamente distinto de la finalidad práctica (...), aunque es pensado según una analogía con la misma”<sup>96</sup>. Esta afirmación plantea un problema ya, y es que por un lado, nos dice que ese tipo de finalidad que buscamos en la experiencia de la naturaleza nada tiene que ver con la finalidad práctica que de forma que ya hemos analizado, pero a la vez podemos usar esta como analogía, entonces parece que alguna relación entre ellas sí se va a dar.

Tal vez sea más sencilla la definición que encontramos de qué sea un fin en el ‘Tercer Momento de los juicios de gusto según la relación de los fines que es en ellos

---

<sup>93</sup> KU, V 169.

<sup>94</sup> Cf. KU, V 183.

<sup>95</sup> KU, V 180-181.

<sup>96</sup> KU, V 182.

considerada’, “fin es el objeto de un concepto, en cuanto éste es considerado como la causa de aquél”<sup>97</sup>, de esta forma vuelve a entrar la *causalidad* en el terreno de la explicación trascendental relevante para el juicio reflexionante. Precisamente al concluir la ‘Introducción’ encontramos la justificación de por qué llamar causa también a la acción que comienza determinada por leyes fundamentadas en lo suprasensible. Causa en este caso significa el *fundamento* “para determinar la causalidad de la cosas naturales a un efecto conforme con sus propia leyes naturales”<sup>98</sup>. Si antes había llamado la atención sobre lo paradójico que podía resultar tratar de la causalidad como una categoría aplicable también a las acciones por libertad, entendemos con esta cita el sentido de la explicación. El término causa se ha tomado en un sentido análogo, es una causa especial, el fundamento. De nuevo nos deberíamos remontar a esa cita con la que se cierra el *Ensayo* y recordar la perplejidad ante la causa de la existencia de dos seres diversos. Parece que esa perplejidad no se ha solucionado, sigue siendo igual de inescrutable, pero al menor hemos conquistado un lugar para el desarrollo de la metafísica como ciencia.

## 1.2. La metafísica en el sistema de Kant

Vamos a revisar los lugares problemáticos de la obra de Kant en los que se anuncian algunos de los debates, las propuestas, las enmiendas que iban a ser formuladas a su obra, anunciando en parte el decurso de la modernidad y contemporaneidad filosófica. Nos encontramos ante una propuesta de temáticas que se abrirá luego paso en la historia y que parece que Kant está anunciando como las propias de una época<sup>99</sup>. Por ejemplo lo anuncia con estas palabras:

---

<sup>97</sup> KU, V 219.

<sup>98</sup> KU, V 19.

<sup>99</sup> Al presentar las reflexiones en torno al sentido común hablamos, ya de la posibilidad de la predicción en relación con la historia. Parece que Kant en algunos de sus textos también predice el decurso de los temas posteriores a él. No olvidemos que en *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, la segunda de las partes del *Conflicto de las Facultades*, se investiga la condición de la historia *a priori*, concluyendo que esta es posible en tanto que el propio profeta dispone los hechos que anuncia con anticipación. (Cf. *Conflicto de las facultades*, VII 79). Así podemos decir de Kant que él también está disponiendo lo hechos que marcaran el devenir del pensamiento posterior.

Hay, pues, un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra facultad de conocer; es, a saber: el campo de lo suprasensible, en el cual no encontramos territorio alguno para nosotros, y sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico, ni para los conceptos del entendimiento ni para los de la razón; un campo que, tanto para el uso teórico como para el uso práctico de la razón, tenemos que llenar con ideas, a las cuales, con relación a las leyes sacadas del concepto de libertad, no podemos dar más que una realidad práctica<sup>100</sup>.

Por lo que a pesar de anunciar en el ‘Segundo Prólogo’ a la *Crítica de la razón pura*, que su sistema encaminaría a la metafísica por el camino seguro de la ciencia, que sólo había conseguido mostrar hasta el momento meros tanteos y un campo de batalla sin fin, es consciente de que las facultades humanas sólo se desarrollarán plenamente en un decurso infinito, en una propuesta de una vida que ni siquiera alcanza a hacerse plena en este mundo<sup>101</sup>. La empresa que nos deja es demasiado elevada, llenar lo suprasensible con ideas para el uso práctico de la razón, Kant delimitó bien qué podíamos conocer, pero amplió aquello que seríamos capaces de pensar. Estas ideas se presentan como necesarias para el uso de la razón pues “las ideas trascendentales son tan connaturales a la razón como las categorías al entendimiento. Es, pues preciso buscar el uso adecuado de tales ideas para que no se conviertan en sofísticas. Tal uso depende precisamente de la facultad de juzgar que unas veces las aplica directamente al objeto convirtiéndolas en trascendentes y otras las aplica al entendimiento, deviniendo así inmanentes. Este es, precisamente, su único uso adecuado y legítimo y consiste en ‘dirigir al entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas (...) sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la

---

<sup>100</sup> KU, V 175.

<sup>101</sup> Acerca de este desarrollo encontramos el primer y segundo principio de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Retomando la consideración teleológica de las facultades propias de cada ser natural como se expone ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* leemos: “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada” (GMS, IV 389). Principio que es a su vez referido al ser humano como especie: “En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones que apuntan al uso de la razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. La razón en una criatura significa aquella facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas mucho más allá del instinto natural, y no conoce límites a sus proyectos” (*Ibidem*).



vez que la mayor amplitud”<sup>102</sup>. Nos hallamos ante una obra que se sabe en sí misma histórica y tal vez atemporal al mismo tiempo. Lo primero, porque la situación que refleja es la crítica a la herencia recibida en torno al tema de la metafísica, lo segundo porque intenta darle a ese saber el estatuto propio de una ciencia y liberarlo de las vicisitudes históricas de que proviene.

Quiero relacionar este retomar una y otra vez el anuncio del cierre del abismo entre las facultades, que desde la primera línea de la crítica sabemos que es uno de los aspectos más importantes de la filosofía trascendental, con el retorno constante a la cuestión de cómo sea posible la metafísica, cuestión que no puede empezar sino mostrando qué sea propiamente este saber. La cuestión es enfocada desde diversas perspectivas, como si de diversos ensayos para encontrar la respuesta adecuada se tratase, si bien existe unidad muy clara entre las tres respuestas en las que me voy a detener:

- En un primer momento Kant propone una respuesta a la pregunta formulada por la Academia de Ciencias de Berlín en la que ya nos hemos detenido, ‘Si las verdades metafísicas en general, y en particular los primeros principios de la *Theologia naturalis* y de la moral admiten las mismas pruebas claras que las verdades geométricas y cuál es, suponiendo que nos las admitan, el verdadero carácter de su certeza, a qué grado de certeza puede llegarse en ellas y si es suficiente para obtener una convicción total’<sup>103</sup>. La respuesta presentada bajo el título *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*, presenta en detalle el método adecuado a esa metafísica por oposición al propio de la matemática. Supone que las verdades metafísicas en general tienen una entidad propia, esto es, que podemos hablar de un cuerpo de doctrinas que habrían de recibir el nombre de metafísicas, a pesar de que no se ha encontrado la evidencia suficiente en la formulación de las mismas. Es una ciencia que anda a tientas para la que se propone la necesidad de comenzar por el análisis de los términos en oposición al proceder sintético matemático.

---

<sup>102</sup> López Molina, *Op. cit.*, p. 52.

<sup>103</sup> Este es el título completo de la cuestión planteada por la Academia de Ciencias de Berlín apud. Cassirer, E. *Kant, vida y doctrina*, p. 85.

“La metafísica no es otra cosa que una filosofía sobre los primeros principios del conocimiento”<sup>104</sup>, esta definición parece alejarse de los sistemas anteriores que tratan directamente de los objetos incondicionados. Atendiendo a la definición ofrecida de metafísica parece anunciar una tarea de investigación meramente para el uso teórico de la razón, sin embargo esos primeros principios del conocimiento nos llevarán a reconocer fundamentos que atañen a la razón desde el punto de vista práctico, por ello, en este escrito se menciona por ejemplo el problema de la libertad como uno de los más relevantes y complejos que ha de tratar la razón. En el título se anuncia ya ese desdoblamiento de la investigación entre *teología natural* y *moral* que estructura el contenido de la obra. Casi toda ella está dedicada a la investigación de las condiciones teóricas del conocimiento, pero el último párrafo anuncia el tratamiento de los primeros principios de la moral, donde aparece formulado ya un imperativo categórico en tanto que se diferencia la *necesidad de los medios* de la *necesidad de los fines*: “Haz lo más perfecto que sea por ti posible”<sup>105</sup>, se convierte en la primera formulación de la ley suprema de la moralidad basada en lo que “en nuestros días se ha comenzado a comprender: que la facultad de representar la verdad es el conocimiento, por el contrario, aquella de apreciar lo bueno es el sentimiento y que ambas no han de ser confundidas”<sup>106</sup>. La duda surge para nosotros en torno a si en esa metafísica que investiga los primeros principios del conocimiento, habría también de dejarse un lugar para los primeros principios de la moral como la estructura del texto y su intención parecen exigir. La solución que habremos de encontrar en la tercera *Crítica* nos mostrará que también los primeros principios de la moral, en tanto que están referidos a ciertos objetos suprasensibles, posibilitan el cierre del sistema crítico de la experiencia.

La investigación acerca de la posibilidad de la metafísica presente en este primer escrito programático es de un eminente carácter formal, y no se explicita una tensión problemática entre el conocimiento de la verdad y la apreciación de lo bueno.

- Un segundo tratamiento de la cuestión acerca de qué se la metafísica y la relación con las facultades propias, se presenta en la *Crítica de la razón pura*. En esta obra, tanto en

---

<sup>104</sup> *Investigación*, VII 283.

<sup>105</sup> *Investigación*, VII 299.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

el primero como en el segundo ‘Prólogo’, se mencionan los objetos que interesan al conocimiento de la metafísica:

La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas las facultades<sup>107</sup>.

Estos objetos son presentados como la esperanza en la *vida futura*, la *libertad* y la *fe* en un grande y sabio creador del mundo<sup>108</sup>. En este caso la respuesta se ocupa de mostrar el contenido de tal saber que es definido como el “conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos”<sup>109</sup>, sin perder evidentemente de vista que esta obra “es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma”<sup>110</sup>. En el ‘Prólogo a la segunda edición’ se expone la relación entre la metafísica y la teoría del conocimiento. La metafísica tiene una primera parte que se ocupa de conceptos *a priori* “cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada” y que, por lo tanto, tendría un pie puesto en la tarea crítica propuesta en esta obra. La teoría del conocimiento es una parte necesaria de la metafísica pero no constituye su contenido propio. Desgraciadamente Kant no siguió el párrafo diciendo de una forma clara “...y en segundo lugar se ocupa de...” pero podemos apuntar por cómo continúa su exposición cuál sería la segunda tarea propia de este saber, de la primera parte concluimos que “jamás podemos traspasar la frontera de la experiencia posible” y entonces se propone el tema principal de este saber, ese traspasar la frontera “constituye precisamente la tarea más esencial de esa ciencia”<sup>111</sup> para buscar lo incondicionado y cerrar las series de condiciones que se dan en el fenómeno. El abismo con que se enfrenta la razón no es una condición interna a ella, como una separación infranqueable entre facultades, sino que más bien es su límite externo:

---

<sup>107</sup> KrV, A VII.

<sup>108</sup> Estos son los objetos propios de la metafísica según se presentan en el ‘Prólogo a la segunda edición’ B XXXII.

<sup>109</sup> KrV, B XIV.

<sup>110</sup> KrV, B XXII-XXIII.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

La incondicionada necesidad que nos hace falta de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas constituye el verdadero abismo para la razón humana<sup>112</sup>.

Kant quiere franquear ese abismo hacia lo incondicionado, como nos dice en la parte de la ‘Introducción’ escrita para la segunda edición, pues “en la metafísica (...) deben contenerse conocimientos sintéticos *a priori*. Su tarea no consiste simplemente en analizar conceptos que nos hacemos *a priori* (...) sino que pretendemos ampliar nuestro conocimiento”<sup>113</sup>, incluso más allá de la experiencia. Ya hemos comentado como al final de esta ‘Introducción’ Kant destierra los principios supremos de la moralidad de la investigación de la filosofía trascendental, pues si bien son conocimientos *a priori*, no son puros. La filosofía trascendental se ocupa del modo de conocer los objetos y por lo tanto no amplía nuestro conocimiento<sup>114</sup>, es aquella primera parte de la metafísica que se expresa como teoría del conocimiento y que tiene la función de limitar de forma negativa al mismo, diciendo qué es lo que no podemos conocer. La metafísica sin embargo, pretende ampliar nuestro conocimiento *a priori* para atender a ese interés primordial de la misma y para ello sí que habremos de atender a los principios de la moralidad que son *a priori*, podemos atender a ellos porque no basan lo que prescriben en los conceptos de placer y dolor, de deseo, inclinación. La investigación de aquello en lo que se basan, constituirá precisamente una gran ventaja para la ampliación del conocimiento en la metafísica.

En esta investigación se muestra por lo tanto una absoluta complementariedad entre los componentes formales de la investigación y el objeto propio de la misma. La primera investigación es necesaria para acometer la segunda y ampliar el conocimiento.

- Una tercera aproximación se presenta en otras dos obras de años diversos y entre las que se intercala el ‘Prólogo a la segunda edición’ de la primera *Crítica*, por lo que, como decía al comienzo, no se da tanto un cambio de propuesta como de la perspectiva desde la que se la puede presentar. Los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* y la *Crítica del Juicio* completan esa exposición de la metafísica en su ampliación segura del saber. En ningún otro sitio como en la tercera

---

<sup>112</sup> KrV, A 613/B 641.

<sup>113</sup> KrV, B 18.

<sup>114</sup> Cf. KrV, A 12/B 26.

*Crítica* se pone en práctica la diferencia entre el conocer y el saber, aunque en este texto no se trata tal diferencia de forma explícita.

Estas dos obras guardan una relación curiosa, podemos decir que la primera es en proporción a su número de páginas, aquella en la que más veces aparece el término ‘metafísica’<sup>115</sup> y por el contrario, y a pesar de la importancia del tema en la tercera *Crítica*, aparece el término tan sólo seis veces. En esta última obra, lo suprasensible aparece como lo incondicionado que busca siempre la razón según los Prólogos de la primera *Crítica*, pero no para referirse tanto a los objetos con los que se enfrenta la razón, sino como aquello que hace posible un cierre del sistema de conocimiento y que se presenta como principio regulativo. Para entender así o incondicionado hemos de tener en cuenta la interpretación ofrecida por el Prof. Villacañas, que afirma que “la pregunta por lo incondicionado no es lo mismo que la pregunta por lo infinito. Pues lo primero tiene un punto de apoyo en lo que podemos conocer, se apoya en lo condicionado para definirse aunque solo sea por negación. Ese es el sentido de la pregunta regulativo”<sup>116</sup>. Kant conoce desde el principio de su sistema trascendental que el cierre de éste se ha de buscar de alguna forma en lo suprasensible. Pero creo que no es sino en la *Crítica del Juicio* cuando se establece que no son los objetos de lo suprasensible lo que hemos de buscar como ideal del conocimiento científico, pues nunca llegaremos a ellos, sino que es el substrato común entre lo teórico y lo práctico, al que podemos apuntar. El problema que se presentaba en la primera *Crítica* es que no podremos conocer los objetos que de forma natural se le imponen a la razón y en los que los intentos de fundar la metafísica se ha basado. El giro se produce cuando abandonamos el interés por conocer lo suprasensible y nos convencemos de su labor para conformar la experiencia, de su labor trascendental. Lo suprasensible no es objeto de ningún conocimiento pero tampoco de ningún saber, es la condición del mismo para el sujeto y en tal límite ha de ser explorado. En los *Prolegómenos* podemos leer:

¿Cómo se comporta nuestra razón en esta conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca? Aquí hay una conexión de lo conocido con algo completamente desconocido (y que seguirá siendo desconocido), y aunque lo desconocido no haya de volverse más conocido en lo

---

<sup>115</sup> Según *Immanuel Kant Werke* en Digitale Bibliothek, en los *Prolegómenos* aparece 175 veces el término ‘*Metaphysik*’, mientras que en la primera *Crítica* no llegan a 80.

<sup>116</sup> Villacañas Berlanga, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada*, p.73.

más mínimo, sin embargo, el concepto de esta conexión debe poder ser determinado y se debe poder hacer de él un concepto distinto<sup>117</sup>.

El giro al que me he referido promueve la inclusión de lo suprasensible a lo que atiende la razón, como una condición subjetiva más para la posibilidad del conocimiento. La metafísica se encuentra en el terreno inseguro de la relación entre lo conocido y lo desconocido y en el puente que intenta traspasar se apoya en la analogía y en la formulación del '*como si*', para tratar de decir algo acerca de ello. En esta última propuesta lo formal y el tratamiento de los objetos propios de la metafísica se fusionan en una única investigación.

## **2. El significado del *como si* y la analogía práctica**

### **2.1. La orientación en la *Crítica del Juicio***

He presentado mi perspectiva de lectura de las obras dedicadas a la razón teórica hablando de la *orientación* que busca el pensamiento. La lectura de la tercera *Crítica* es la puesta en marcha de un sistema de orientación de la experiencia que no se resuelve en leyes universales. La orientación que se busca acompaña a los intereses más elevados de la razón que no encuentran en el interés teórico su respuesta, pero la búsqueda de esa respuesta teórica que se da en forma de ley universal era necesaria para formular el interés práctico y resolver la pregunta a la que en último término se dirige Kant *¿qué es el hombre?* El hombre es ante todo un ser de sentido, un ser que busca la orientación. Sólo un ser que se propone fines puede ser un ser de sentido.

El sentido que buscamos en la orientación del pensamiento es diverso del que nos concede el juicio determinante. En primer lugar dirijamos nuestra mirada de nuevo al título de aquella obra que nos sirvió para introducir el tema de la orientación: *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* El ser humano no necesita orientarse en la naturaleza, ni siquiera necesita orientarse para saber reconocer la ley moral, el juicio determina de una forma clara el sentido de cada uno de esos ámbitos. La palabra 'pensamiento' es de una importancia clave en la formulación de la pregunta que al menos ya sabe algo al ser formulada, conoce el lugar dónde ha de orientarse:

---

<sup>117</sup> *Proleg.*, IV 354.

La *Crítica de la facultad de enjuiciar* persigue un fin mucho más elevado: quiere comprender los hechos con sentido, no sólo los hechos despojados de sentido pero organizados por la ciencia, no sólo, en el nivel de la razón práctica, un sentido siempre postulado y eternamente separado de los hechos (...); ahora el sentido es un hecho, los hechos tienen un sentido<sup>118</sup>.

Pero era necesario buscar en el conocimiento la respuesta a la orientación que se requiere, el ensayo se ha mostrado infructuoso pero nos ha enseñado dónde deberíamos buscar. La razón práctica ha sido mucho más fructífera y nos pone en contacto con aquello que podemos pensar aunque no conocer, “sólo la razón práctica se pronuncia sobre el sentido de la vida humana y, precisamente por eso, sobre el sentido del mundo; pero es ciega, por así decir, con todos sus conceptos, pues ninguna experiencia sensible está en condiciones de mostrarlos realizados”<sup>119</sup>. El análisis del proceder del entendimiento en la consideración de las leyes universales, nos ha descubierto además el *giro* que ha de acompañar al estudio de la naturaleza, a la cual hemos de saber preguntar y podemos hacer responder siguiendo nuestros conceptos. De la misma forma la respuesta al sentido del fin último del hombre es formulada por un ser que tiene sentido porque él lo establece, y por eso la respuesta sólo es posible a través de un juicio reflexionante. No es casual que la pregunta en que se resume el interés de la investigación en Kant, *¿qué es el hombre?* se resuelva en una reflexión acerca de las condiciones del hombre.

La explicación de la naturaleza se encuentra totalmente satisfecha por la explicación del juicio determinante, no “podemos decir que la naturaleza de las cosas nos plantee problemas insolubles; pues entonces no nos ocupamos de la naturaleza ni, en general, en objetos dados, sino sólo de conceptos que tienen su origen únicamente en nuestra razón”. Las preguntas irresolubles desde el punto de vista de legalidad natural son las planteadas por las ideas trascendentales. Son irresolubles en el empeño por conocerlas desde el punto de vista del entendimiento. Sin embargo su función es otra:

Las preguntas que con respecto a ellas nos plantea la razón no nos son propuestas por los objetos, sino por meras máximas de la razón, con el propósito de la satisfacción de la razón por la razón misma, y deben todas poder ser respondidas suficientemente; lo cual ocurre efectivamente cuando se muestra que son principios

---

<sup>118</sup> Éric Weil, *Op. cit.*, p.57

<sup>119</sup> *Ibidem*, p.58.

para llevar el uso de nuestro entendimiento a completa concordancia, integridad y unidad sintética, y que en tal medida son válidos solamente para la experiencia, pero en la totalidad de ella<sup>120</sup>.

Este texto guarda una gran similitud con el inicio de la *Crítica del Juicio*, en el ‘Prólogo’ de esta obra reconoce desde un punto de vista que ya no es meramente negativo y limitante, la utilidad de las ideas transcendentales, que dirigen la contemplación de la naturaleza al “último fin de todo el conocimiento”<sup>121</sup>. Desde luego este uso positivo se encuentra en las líneas que siguen mucho más elaborado que en la *Crítica de la razón pura*. Pues en aquella obra, aunque se anuncia la posibilidad de ir más allá del ámbito de la sensibilidad con el uso práctico de la razón, deja esa tarea algo relegada, por la fuerza que adquiere toda su argumentación de la ‘Estética’ y la ‘Lógica trascendental’ que al fin anuncian ese delimitar más negativo para el uso posible del entendimiento.

## **2.2. El *como si* y la finalidad.**

A la hora de presentar la voluntad hemos observado que su explicación sólo puede ser ofrecida como la de una *causalidad por libertad*, y que por lo tanto esa forma de explicación causal es común a ambas esferas del conocimiento, porque en ambas se dan leyes universales que pueden determinar causalmente el curso de los acontecimientos. En el uso de la razón práctica la voluntad, en tanto que racional, se ha dejado guiar por fines necesarios, este tipo de organización final la aplicaremos a la naturaleza, pues según leemos en la *Crítica del Juicio*, el ser humano “sólo comprende completamente lo que puede hacer y efectuar por sí mismo”<sup>122</sup>. Es decir, que va a tomar las mismas pautas explicativas por las que él determina su acción, para ordenar las leyes particulares de la naturaleza. Entre las leyes particulares a las que Kant puede hacer referencia, de las que quiere aportar una explicación, podemos encontrar la razón que explica el significado de lo viviente. El científico puede exponer las razones de la materia, pero nunca la diferencia entre la materia inerte y la materia viva. Este discurso, que parece abocado a

---

<sup>120</sup> *Proleg.*, IV 349.

<sup>121</sup> Cf. KU, 168.

<sup>122</sup> K.U., V 381.



terminar en un lenguaje teológico, recurre a una propuesta hipotética de explicación, como reflejo de la voluntad racional en la naturaleza organizada:

No podemos constatar la presencia de fines perseguidos intencionalmente en la naturaleza; el hecho, el único hecho conocido es que, a la vista de la organización de nuestras facultades, sólo podemos reflexionar sobre determinados objetos, con ocasión de determinados objetos, sólo podemos comprenderlos según el principio de la finalidad, un principio de nuestro pensamiento y no un principio constitutivo de las cosas<sup>123</sup>.

Por lo tanto, el recurso a la finalidad, nos ofrece la oportunidad de explicar la naturaleza como si fuera un producto de una técnica que hubiera puesta unos fines para explicar su creación.

Una primera explicación de qué sea este recurso explicativo, la hemos encontrado en los *Prolegómenos*, donde nos advierte de que no entender el justo sentido de tal explicación corre el riesgo de situar todo objeto de la razón en el ámbito de lo sensible, pues “si pensamos el ser inteligible nada más que con conceptos puros del entendimiento, no pensamos con ello en realidad nada determinado, y nuestro concepto carece, por consiguiente, de significado; y si lo pensamos mediante propiedades tomadas del mundo sensible, ya no es más un ser inteligible, se lo piensa entonces como uno de los fenómenos, y pertenece al mundo sensible”<sup>124</sup>. Si hemos visto que se ha de contener el conocimiento y las reglas del entendimiento al mundo de la experiencia sensible para no caer en un tratamiento trascendente de todos sus principios, si bien hemos comenzando estudiando la posibilidad de la metafísica atendiendo a una filosofía trascendental que la vinculaba con la teoría del conocimiento, no es por ello menos desdeñable esta advertencia, y es que el ser inteligible no ha de ser atendido como si de un ser sensible se tratase. Tal tratamiento es el origen del antropomorfismo. Todo lo que podemos decir de lo incondicionado como elemento regulativo de nuestro pensamiento es el tipo de relación que con ello establecemos:

Nos mantenemos sobre este límite cuando limitamos nuestro juicio solamente a la relación que pueda tener el mundo con un ser cuyo concepto mismo yace fuera de todo el conocimiento del cual somos capaces dentro del mundo. Pues entonces no atribuimos al Ser supremo, *en sí*, ninguna de las propiedades mediante las cuales

---

<sup>123</sup> Weil, E., *Op. cit.*, p. 69.

<sup>124</sup> *Prolegómenos* 355.

pensamos los objetos de la experiencia, y así evitamos el antropomorfismo *dogmático*; atribuimos, sin embargo, estas propiedades a la relación de aquel Ser con el mundo, y nos permitimos un antropomorfismo *simbólico* que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo<sup>125</sup>.

El conocimiento por analogía se abre paso por lo tanto en la última parte del sistema crítico y es la forma propia de proceder el juicio reflexionante, pues por analogía no se determinan en absoluto las propiedades de ninguno de los seres. Es un conocimiento únicamente referido a nosotros:

Un conocimiento tal es el conocimiento por analogía, que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes. Gracias a esta analogía nos queda un concepto, suficientemente determinado para nosotros, del ser supremo, aunque hayamos quitado todo lo que pudiese determinarlo lisa y llanamente a él, y en sí mismo; pues lo determinamos respecto al mundo y por tanto con respecto a nosotros, y no necesitamos más<sup>126</sup>.

Este concepto de *analogía* nos acerca ya al sentido de la finalidad subjetiva trascendental, en tanto que toda su fuerza se basa en que sirve para nosotros en la relación de nuestras facultades. Si pensamos esta cita con la anterior afirmación de que no deberíamos pensar la técnica de la naturaleza como una finalidad práctica, pues no tienen ninguna relación sino es la de analogía, nos vuelve a parecer problemático precisamente ese vínculo, pues como acabamos de leer la analogía lo que muestra es una relación perfecta, como vamos a ver al tratar de la finalidad, es una relación entre nuestras facultades. En esta posibilidad que se abre a la metafísica no se trata tanto del conocimiento y la relación con objetos exteriores, sino que al fin las relaciones de verdad se construyen sobre la base de la relación de nuestras facultades.

### **3. El abismo que anuncia la *Crítica del Juicio*.**

#### **3.1. El abismo entre las facultades**

Al comenzar a estudiar las propuestas de Kant se ha mostrado como necesario, sea cual sea el objeto específico de nuestra investigación, analizar la relación entre las facultades, de conocer, de desear y el sentimiento de placer y displacer. De cada una de

---

<sup>125</sup> *Proleg.*, IV 357.

<sup>126</sup> *Proleg.*, IV 357-358.

ellas se dice que se muestra como una facultad superior cuando se da a sí misma el principio *a priori* de su determinación, es decir cuando se convierte en autónoma. El entendimiento es el que da a la facultad de conocer, los principios constitutivos *a priori* que se exponen en la primera *Crítica*, encuentra en esa facultad su esfera propia. La voluntad o razón práctica los da para la facultad de desear teniendo también, por lo tanto, una esfera propia para su uso. Sólo nos queda una facultad, el sentimiento de placer y displacer.

Este sentimiento muestra una característica peculiar que debemos tener en cuenta antes de disponernos a buscar su principio propio. El sentimiento no nos pone en relación con un objeto exterior, sino que partiendo de esa relación, se fija en su reflejo en el sujeto. Uno de los textos más importantes para la correcta comprensión de tal propuesta es el párrafo noveno de la *Crítica del Juicio*, incluido dentro del ‘Segundo momento del juicio de gusto’, allí se estudia “si en el juicio de gusto, el sentimiento de placer precede al juicio del objeto o éste precede a aquél” y se considera a esta investigación “la clave para la crítica del gusto y, por lo tanto, digna de toda atención”<sup>127</sup>. Si el juicio de gusto estuviera determinado por el influjo de la representación en el sujeto, no se diferenciaría de un juicio sobre lo agradable y nunca podría pretender una validez universal. Esta validez universal es uno de los temas más complejos en todo el estudio dedicado al juicio de gusto. La universalidad se muestra principalmente en la capacidad de comunicación universal del estado del espíritu, que es ella misma la subjetiva condición del juicio. El estado del espíritu a su vez tiene un significado muy claro, se refiere al libre juego de las facultades de conocer que son la imaginación y el entendimiento<sup>128</sup>. La conclusión de este párrafo noveno es muy clara:

Este juicio, meramente subjetivo (estético), del objeto o de la representación que lo da, precede pues, al placer en el mismo y es la base de ese placer en la armonía de las facultades de conocer (...). Que el poder comunicar ese estado de espíritu, aun sólo en lo que toca a las facultades de conocer, lleva consigo un placer, podría mostrarse fácilmente por la inclinación natural del hombre a la sociabilidad<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> KU 216.

<sup>128</sup> KU 217, 218.

<sup>129</sup> KU, 218.

Este juicio subjetivo muestra por tanto una reflexión, pues se gira al estado del sujeto que es realmente lo que se comunica en la proposición con intención de universalidad, pues la condición de la relación entre las facultades podría tener una base universal. El estudio del juicio reflexionante va a presentarse como complemento a ese conocimiento imposible del sujeto en sí. El conocimiento es imposible porque este requiere una representación, y entonces ya no conocemos lo en sí del sujeto. La relación no puede estar mediada por el conocimiento, de hecho, si es mediada, pierde lo que le interesa, “la cosa en sí que es el hombre en tanto que alma no se conoce; para ello debería poseer una intuición intelectual de sí, que no sería más que ‘pura actividad espontánea’, debería poder ‘representarse ella misma a sí misma en tanto que actuando inmediatamente a partir de sí’, pero el hombre sólo tiene una experiencia determinada de sí misma en la medida en que es ‘afectado desde el interior, por lo tanto, tal y como se aparece’”<sup>130</sup>.

Si entre el entendimiento y la razón nos queda determinar el espacio propio para el Juicio, en el que pueda ofrecer sus principios, es inevitable pensar que ese espacio pueda ser el de la facultad del sentimiento de placer y displacer y que el juicio se haya de fijar en el sujeto. Parece que podemos mostrar el momento preciso en que Kant toma conciencia de la relación que se habría de establecer entre la Crítica del Juicio y la crítica del gusto, “creemos que ello sucede en el momento en que desarrolla la antinomia del gusto, esto es la dialéctica de la facultad de juzgar estética”<sup>131</sup> y el texto en que podemos encontrar este anuncio dice así:

Que hay tres clases de antinomias, tiene su fundamento en que hay tres facultades de conocer: entendimiento, facultad de juzgar y razón, cada una de las cuales (como facultad de conocer superior) deber tener sus principios a priori (...). Entonces hay: 1º Una antinomia de la razón, en consideración del uso teórico del entendimiento, hasta en lo incondicionado para la facultad de conocer. 2º Una antinomia de la razón en consideración del uso estético de la facultad de juzgar para el sentimiento de placer y displacer. 3º una antinomia, en consideración del uso práctico de la razón, legisladora en sí misma para la facultad de desear, en cuanto todas esas facultades tienen sus principios superiores a priori, y, según una

---

<sup>130</sup> Weil, E., p. 41.

<sup>131</sup> López Molina, A.M., *Op. cit.*, p. 6.

exigencia inevitable de la razón, deben incondicionalmente, según esos principios, juzgar y poder determinar su objeto<sup>132</sup>.

Como juicio determinante el juicio ya encontró su función propia en la facultad de conocimiento para subsumir lo fenoménico bajo leyes conocidas, y en la facultad de desear para garantizar la aplicación de la ley moral. Ahora vamos a exigir del juicio algo más:

Pues si un sistema semejante ha de llegar alguna vez a constituirse bajo el nombre general de metafísica (y es posible realizarlo en su completa integridad, y ello es altamente importante en todo sentido para el uso de la razón), debe la crítica haber antes explorado el suelo para ese edificio hasta la profundidad en dónde están los primeros fundamentos de la facultad de principios independientes de la experiencia<sup>133</sup>.

Desde el comienzo de esta tercera *Crítica* Kant presenta dos de las propuestas más originales de su sistema. Vamos a observar la fuerza de las mismas y con ello nos estaremos planteando cuál es su validez para el cierre de su sistema. La primera es la que ya hemos apuntado, el juicio se presenta entre el entendimiento y la razón y podría ofrecer un principio al sentimiento de placer y displacer, el porqué de esta investigación queda bien establecido en las siguientes palabras de la ‘Primera Introducción’ a la *Crítica del Juicio*:

Así pues, la *facultad de conocer* por conceptos tiene sus principios *a priori* en el entendimiento puro (en su concepto de naturaleza), la *facultad de apetecer* en la razón pura (en su concepto de libertad), con lo que aún quedaría por mencionar entre las propiedades del ánimo en general una facultad o receptividad, a saber, el *sentimiento de placer y displacer*, de la misma manera que, entre las facultades superiores de conocer, quedaría por mencionar una facultad intermedia más, el Juicio. Nada es más natural que conjeturar que esta última facultad contenga asimismo principios *a priori* para aquel sentimiento<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> KrV A 841/869.

<sup>133</sup> KU, V 168.

<sup>134</sup> EE, XX 208.

En segundo lugar, lo suprasensible hace su entrada en el sistema trascendental<sup>135</sup> en relación con la función propia del Juicio, pues mientras que el juicio de conocimiento que se ocupa de la aplicación de los conceptos del entendimiento, el juicio reflexionante apunta a la relación entre la cosa con lo suprasensible incognoscible “aunque sólo debe emplearlo con respecto a sí mismo para el conocimiento de la naturaleza”<sup>136</sup>. Esta propuesta recoge la clave del estudio, el juicio es reflexionante porque se refiere a sí mismo y en esa relación apunta a algo suprasensible, pero será relevante para el conocimiento de la naturaleza. Aunque esta relación con lo suprasensible tiene ventajas para la razón práctica. Lo que nos interesa realmente será su contribución con el conocimiento.

El *abismo* entre las facultades de conocer y de desear, el entendimiento y razón encuentra una posible clausura en este uso del juicio a través de la unidad de lo suprasensible. Podemos decir que el juicio cierra en realidad dos abismos, en primer lugar el supuesto entre lo sensible y lo suprasensible pues “es tarea de la facultad de juzgar mediante su principio de finalidad el convertir el agregado de experiencias particulares en un sistema regido por leyes empíricas, de modo que, sólo una Crítica de la facultad de juzgar nos puede señalar el camino hacia un sistema de experiencia”<sup>137</sup>. De ahí la necesidad en lo que resta de identificar cuál es ese principio de finalidad. Por otra parte, se cierra el abismo entre el entendimiento y la razón, aunque esta última no gane más determinación y su posibilidad ya haya sido demostrada, el que gana en completud es el sistema posibilitado por el entendimiento. Los principios de la facultad de juzgar “harán posible el enlace del sustrato sensible de la filosofía teórica con el inteligible de la práctica, ya que la puesta en juicio de la facultad de juzgar da lugar a una clase de juicios tan especiales que refieren las intuiciones sensibles a una idea de la

---

<sup>135</sup> Es importante tener en cuenta que esta referencia a lo suprasensible se relaciona con las condiciones del conocimiento en general y que por ello pertenece a la filosofía trascendental, pues aunque no expone conocimientos posibles de objetos suprasensibles, muestra el cierre del sistema posible de conocimiento y con ese fin se expone esta obra: “La investigación de la facultad del gusto como Juicio estético se expone aquí, no para la formación y el cultivo del gusto (...); sino con una intención trascendental”. (KU, V 170).

<sup>136</sup> KU, V 169.

<sup>137</sup> López Molina, *Op. cit.*, p. 28.

naturaleza cuya legalidad no puede ser entendida sin una relación de aquéllas a un sustrato suprasensible”<sup>138</sup>.

### 3.2. El abismo entre las esferas

El *abismo* entre las esferas (no olvidemos que éstas son las partes del territorio donde los conceptos son legisladores), no es más que el reflejo del abismo entre las facultades. Este último se refiere a una organización del modo de conocer del sujeto mientras que el abismo entre las esferas se fija más en los objetos a que tales facultades se dirigen. Si hemos visto que el juicio puede cerrar el abismo entre las facultades habremos de investigar cómo se cierra el abismo entre las esferas. La solución la presenta Kant al comienzo de la obra; en la ‘Introducción’ podemos leer:

Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo debe este tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menor la conformidad a leyes de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la unidad de lo suprasensible, que yace a la base de la naturaleza, con lo que el concepto de libertad encierra de práctico<sup>139</sup>.

En esta cita se refleja la división en dos mundos, el de la naturaleza y el de la libertad, una división que parece abierta precisamente por el diverso uso de nuestras facultades. Esta división, que sí parece tener cabida en el uso común del entendimiento, esto es, parafraseando la *Fundamentación*, que parece que todo el mundo tendría que aceptar que hay dos tipos de legislaciones diversas según los conceptos que estén a su base, es la división sobre la que se asienta la dificultad de compaginar libertad y causalidad como dos modos complementarios de explicación. Pues comúnmente se asume que la segunda es la forma de expresión de la esfera de la naturaleza. Ya hemos

---

<sup>138</sup> López Molina, *Op. cit.*., p. 29.

<sup>139</sup> KU, V 176.

visto que la libertad, en el análisis trascendental de la misma, se ha presentado como una forma de causalidad más y ahora podemos entender que esto es posible porque entre ambas esferas, que en su superficie aparecen desgarradas, existe un fundamento de unidad.

La investigación que Kant emprende en esta obra es por lo tanto doble, de un lado explicar cómo el Juicio se presenta como mediador entre entendimiento y razón, por otro lado examinar qué relación tendrá esta mediación con ese sustrato suprasensible que garantiza la unidad de las dos esferas. Una dificultad presente al emprender la tarea es el papel que en estas relaciones adquiere el sentimiento de placer que es la facultad entre el conocer y el desear y en principio no parece tan claro qué tendrá que ver el placer con lo universal y suprasensible a la base entre entendimiento y razón. Es en ese lugar donde aparece la importancia de la contingencia y es que el juicio reflexionante opera precisamente sobre ese sustrato de lo suprasensible. El juicio tratará de explicar a través de leyes semejantes a las del entendimiento, una serie de experiencias que no se subsumen sin embargo bajo las leyes del mismo, y que son posibles referidas a la voluntad de otro entendimiento. Así el puente entre las esferas se puede recorrer también en sentido inverso al anunciado en la cita de la ‘Introducción’, es cierto que la facultad de desear encuentra leyes para la libertad que han de ser posibles en la naturaleza, pero no es menos cierto, que la unidad de la experiencia de la naturaleza se podrá explicar como si un entendimiento obrase por su propia voluntad en la misma:

Pero hay (...) tantas modificaciones de los conceptos generales transcendentales de la naturaleza, (...) que tiene que haber, por lo tanto, para determinarlas, también leyes que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de nuestro entendimiento, tendrán sin embargo, si hay que llamarlas leyes, que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso (...). Ahora bien, ese principio no puede ser otro más que el siguiente: que como las leyes generales de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento el cual las prescribe a la naturaleza (...), las leyes particulares empíricas, en consideración de lo que en ellas ha quedado sin determinar por las primeras, deben ser consideradas según una unidad semejante, tal como si en entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> KU, 180.



Uno de los conceptos claves de esta última obra crítica, que posibilita de hecho la explicación por analogía, es el de *concordancia*. La concordancia posibilita la transición entre esferas, tanto desde un punto de vista práctico, porque es posible obrar en la naturaleza en conformidad con las leyes de la libertad, pero también desde un punto de vista teórico se expresa una concordancia entre la naturaleza y nuestras facultades. Es en esa concordancia donde podemos encontrar el sentimiento de placer.

#### **4. Sobre la finalidad subjetiva y la finalidad objetiva en la tercera *Crítica*.**

La propuesta de la *Crítica del Juicio* se expresa de forma concisa y clara en el párrafo VI de la ‘Introducción’ de la obra, allí se explica una de las cuestiones claves de esta propuesta acerca de la función del Juicio: “Del enlace del sentimiento del placer con el concepto de la finalidad de la naturaleza”. La densidad del párrafo recoge las propuestas que luego desarrolla pormenorizadamente en las páginas que siguen, y es la clave de comprensión de la relación entre el *juicio teleológico* y el *juicio estético*, que como una nueva dicotomía parecía amenazar incluso esta obra que tiene como propósito clausurar los abismos. Hemos de buscar en el sentimiento del placer lo común que se expresa en ambos juicios. El peligro que se corre y que Kant se encarga de evitar, es que ese sentimiento de placer no sea determinado desde condiciones materiales y por lo tanto contingentes, sino desde principios universales:

La concordancia pensada de la naturaleza, en la diversidad de sus leyes particulares, con nuestra exigencia de encontrar para ella generalidad de los principios, debe, según toda nuestra investigación, ser juzgada como contingente, y al mismo tiempo, sin embargo, como indispensable para nuestra exigencia de conocimiento, como finalidad, por lo tanto, mediante la cual la naturaleza concuerda con nuestra intención, enderezada, empero, tan sólo al conocimiento<sup>141</sup>.

Es por eso que podemos afirmar que la facultad de juzgar es una “capacidad del espíritu muy especial, ya que no posee ni conceptos ni principios propios. Provisionalmente estableceremos que el único principio que sería posible para esta

---

<sup>141</sup> KU, V 186.

facultad tendría que ser uno mediante el cual nuestro espíritu pudiera adaptarse al conjunto de leyes empíricas que escapan a la legislación teórica”<sup>142</sup>

El principio de finalidad es un *principio trascendental*, pues este se define como “aquel por el cual se representa la condición universal *a priori* bajo la cual solamente cosas pueden venir a ser objeto de nuestro conocimiento”<sup>143</sup>. Bajo este principio pensamos los conceptos puros que no encierran nada empírico y se presentan por oposición a los *principios metafísicos* como el de la finalidad práctica. De ahí también por qué considerar la explicación de la *técnica de la naturaleza* como una analogía con la finalidad práctica, en la que la relación tiene diferencias considerables. La finalidad práctica es pensada en la idea de la determinación de una voluntad libre, pues el concepto de la facultad de pensar es empíricamente dado<sup>144</sup>. Podemos añadir además que este principio de finalidad es trascendental porque las máximas del juicio nos dicen cómo debemos juzgar la naturaleza, “el principio de finalidad no añade nada al objeto, sino que muestra que se da una feliz casualidad en el que la diversidad de las leyes empíricas coinciden en un principio único”<sup>145</sup>.

La diferencia entre la *finalidad subjetiva* y la *finalidad objetiva* se presenta en el párrafo VIII de la ‘Introducción’ titulado “De la representación lógica de la finalidad de la naturaleza”. En la finalidad subjetiva encontramos una reflexión de la forma del objeto en su relación concordante con las facultades de conocer, sin mediación de un concepto. En este caso se da un placer en la mera forma a raíz de la reflexión acerca de ella. En la finalidad objetiva se trata de “la concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma según un concepto de ésta que precede y que encierra la base de esa forma”<sup>146</sup>. El principio de finalidad, no lo olvidemos, es una forma de la orientación en la naturaleza entre las leyes empíricas, a través de la analogía con un fin de concordancia de la naturaleza, en primer lugar con nuestras facultades: “así podemos considerar la *belleza natural* como exposición del concepto de finalidad formal (meramente subjetiva), y los fines de la naturaleza como exposición del concepto de una

---

<sup>142</sup> López Molina, *Op. cit.*, p.26.

<sup>143</sup> KU, V 181.

<sup>144</sup> Cf. KU, V 182.

<sup>145</sup> López Molina, *Op. cit.*, p. 83.

<sup>146</sup> KU, V 192.

finalidad real (objetiva), juzgando nosotros la primera mediante el gusto (estéticamente, por medio del sentimiento de placer), y la segunda mediante entendimiento y razón (lógicamente, según conceptos)”.

Podemos concluir que” abría una finalidad subjetiva y una finalidad objetiva; la primera dependería de actitudes, deseos y sentimientos humanos; la segunda estaría en relación con lo enfrentado al sujeto humano, a saber, la naturaleza”<sup>147</sup>.

#### 4.1. Acerca de la finalidad subjetiva

La primera parte de la *Crítica del Juicio* se centra en la presentación de los juicios estéticos y analiza tanto lo bello como lo sublime. Presenta en cuatro momentos la analítica de lo bello, el tercero de los momentos está dedicado a la consideración de la relación de los fines. Comienza el estudio definiendo qué sea la causalidad en su relación con los conceptos, “así, pues, donde se piensa no sólo el conocimiento de un objeto, sino el objeto mismo (su forma o existencia) como efecto posible tan sólo mediante un concepto de este último, allí se piensa un fin”<sup>148</sup>, lo cual, al haber establecido que la satisfacción en lo bello se da con independencia del concepto, parece que no tendría lugar en el juicio estético. Pero este era un paso oportuno para establecer una peculiaridad del *sentimiento de placer*, y es que en la consciencia de este estado, el sujeto procura mantenerse en el mismo, “la consciencia de la causalidad de una representación en relación con el estado del sujeto, para conservarlo en ese mismo estado, puede expresar aquí, en general, lo que se llama placer”<sup>149</sup>. Observamos en los objetos bellos una finalidad formal que es establecida por reflexión, esa finalidad es la expresión de la concordancia entre la imaginación y el entendimiento, “la forma de tal objeto es juzgada, en la mera reflexión sobre la misma (...), como la base de un placer en la representación de semejante objeto, con cuya representación este placer es juzgado como necesariamente unido”<sup>150</sup>.

La segunda forma del juicio estético en que se expresa la finalidad subjetiva es en el juicio de lo *sublime*, en el que de la misma forma se expresa la conformidad de la

---

<sup>147</sup> López Molina, Op. cit., p.224.

<sup>148</sup> KU, V 220.

<sup>149</sup> KU, V 220.

<sup>150</sup> KU, V 190.

imaginación con la *facultad de los conceptos*. Si bien hemos visto que en el juicio de lo bello hay una referencia a la forma del objeto, y en su limitación propia hemos supuesto un fin por analogía, en lo sublime la imaginación se relaciona con objetos sin forma ni limitación posible, por lo que la relación se establece, no con el entendimiento, sino con la razón. Aquí nos encontramos por lo tanto en un terreno muy interesante, pues nos había anunciado Kant que ese campo en que no es posible el conocimiento, el campo de la razón, habría de ser llenado con ideas. Encontramos a través de lo sublime una forma de expresión de tales ideas. El sentimiento de placer surge en este caso no por una concordancia entre la forma de la naturaleza no expresada en leyes universales del entendimiento y la facultad de los conceptos, sino por la concordancia entre un objeto sin forma y una facultad que se encuentra más allá de los límites del puro conocer. La concordancia se da por lo tanto en la inadecuación que en ambos casos se expresa, inadecuación respecto de una forma determinada e inadecuación respecto de toda forma de conocimiento del objeto “pues lo propiamente sublime no puede estar encerrado en forma sensible alguna, sino que se refiere tan sólo a ideas de la razón”<sup>151</sup>. En lo sublime no se da una relación con la técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema, no buscamos una base para la expresión del juicio fuera de nosotros, sino sólo en nosotros. Lo sublime expresa la satisfacción en el “ensanchamiento de la imaginación en sí misma”<sup>152</sup> y por lo tanto encontramos en la exposición de la naturaleza una forma de acceso a las ideas.

Por esta referencia a las facultades del que juzga, se expresa en el juicio de lo sublime una especial finalidad subjetiva y una unión de esa base común suprasensible que cierra el abismo entre el uso teórico de la razón y el uso práctico, así como entre lo fenoménico y lo nouménico. En lo sublime se expresa una referencia directa entre el fenómeno que observamos y las ideas de la razón con las que concuerda en su carencia de forma:

Así pues, el Juicio estético, así como en el juicio de lo bello refiere la imaginación, en su libre juego, al entendimiento para concordar con los conceptos de éste en general (sin determinación de ellos), de igual modo en el aprecio de una cosa como sublime refiere la misma facultad a la razón para concordar con las ideas de ésta

---

<sup>151</sup> KU, V 245.

<sup>152</sup> KU, V 249.

(sin determinar cuáles), es decir, para producir una disposición del espíritu congruente y compatible con la que el influjo de determinadas ideas (prácticas) produciría en el espíritu<sup>153</sup>.

Lo sublime se encontrará pues no en el objeto sino en el sujeto que juzga algo como sublime. Esta última referencia que se propone a las ideas prácticas en el juicio de lo sublime se une además a la referencia al *sentimiento de respeto* que también se da ante estos objetos. Lo sublime no presenta un placer positivo, como podíamos encontrar en el juicio de lo bello, sino que trae consigo un placer negativo en la forma de respeto. Es un respeto, de nuevo, no propiamente hacia el objeto sino hacia la propia determinación:

Así pues, la percepción interna de la inadecuación de toda medida sensible con la apreciación por razón de las magnitudes es una concordancia con leyes de la misma y un dolor que excita en nosotros el sentimiento de nuestra determinación suprasensible, según la cual es conforme a fin, y, por lo tanto, es un placer el encontrar que toda medida de la sensibilidad es inadecuada a las ideas de la razón<sup>154</sup>.

Como en el caso del respeto en el uso práctico de la razón, representa el respeto un sentimiento producido a través de un concepto de la razón, y al que por lo tanto se le puede exigir una validez universal, bien diferente de la validez supuesta en cualquier otro sentimiento.

#### **4.2. De la finalidad objetiva de la naturaleza y su contingencia.**

En este caso necesitamos recurrir a los conceptos de los objetos que se dan en la naturaleza. En la *Primera Introducción a la Crítica del Juicio* establece la diferencia entre el juicio estético y el juicio teleológico, en términos evidentemente similares a los de la tercera *Crítica*. El enjuiciamiento estético sin mediación de concepto, encuentra en la aprehensión que los objetos naturales eran conformes a fin en relación a las condiciones subjetivas del Juicio, “de ahí que no declarase a estos objeto fines naturales en un juicio objetivo, sino solamente conformes a fin en respecto subjetivo”<sup>155</sup>. En el juicio teleológico se juzga sobre la posibilidad del objeto según una relación de causalidad. Si en el juicio estético

---

<sup>153</sup> KU, V 256.

<sup>154</sup> KU, V 258.

<sup>155</sup> EE, XX 233-234.

se atiende a una técnica de la naturaleza figurativa, en el caso del juicio teleológico la técnica puede ser considerada plástica u orgánica.

La expresión de lo *orgánico* en la naturaleza es la superación de lo no expresado en las leyes universales y necesarias de la ciencia newtoniana, es lo que escapa tales leyes, y en tanto que fuera de ellas inaugura un espacio de contingencia, “este nuevo tipo de argumentación será necesario introducirlo siempre que el modelo mecanicista genere un ámbito de contingencia tal, que sólo pueda ser superado por la necesidad que introduzca el razonamiento teleológico”<sup>156</sup>. La *contingencia* se explica porque para explicar la posibilidad de tales objetos hemos de recurrir a conceptos de la razón en los que suponer una causalidad según fines. La propuesta de este tipo de juicio cierra el sistema posible del conocimiento, en tanto que da sentido y para nosotros orientación a través de los principios regulativos, frente a todo aquello que queda sin determinar por las leyes necesarias del entendimiento. La finalidad no es atribuida a la naturaleza, es como principio trascendental el que hace posible el conocimiento de la misma en un sistema explicativo completo, aunque en este final sea meramente por analogía a una casualidad por fines, la analogía nos dice que la naturaleza orgánica actúa como si fuese un ser inteligente.

Este principio trascendental de la explicación del sistema de la naturaleza en el caso de lo orgánico abre un conflicto al final de la obra que hace tambalear al principio regulativo en un principio constitutivo, al expresarse en forma de teología, pues en tal caso ya no pensaríamos la naturaleza *como si* sus objetos fueran fines de una causalidad. Sino que vincularíamos el sustrato suprasensible con un entendimiento arquetípico en el que la explicación teleológica no fuera necesaria al presentar un entendimiento intuitivo en el que la relación entre lo universal y lo particular no deja expresión para lo contingente en la naturaleza.

---

<sup>156</sup> López Molina, “Contingencia y teleología en Kant”, *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 122.



**Conclusiones del trabajo de investigación**

**Presentado para optar al grado de Doctora:**

**Sobre el origen y fundamento de la libre unidad de la razón.**

**Una investigación acerca del principio de finalidad trascendental.**





**Conclusiones al trabajo de investigación presentado para optar al grado de doctora: Sobre el origen y fundamento de la libre unidad de la razón. Una investigación acerca del principio de finalidad trascendental.**

En este trabajo se ha abordado el estudio de la libertad como la idea de la razón que nos permite abrir el camino para la *metafísica*, que de forma natural a todos interesa. Había que decidir si se transitaba tal camino tomando las condiciones del uso teórico de la razón, o las del uso práctico, o si realmente esta división no nos traería más problemas que los que pretendía resolver. El párrafo I de la ‘Introducción’ a la *Crítica del Juicio* termina con el siguiente texto en el que se apunta a la libertad como ese sustrato suprasensible en que se puede fundar una metafísica:

Se colige de todo esto que un conjunto de preceptos prácticos que da la filosofía no constituye una parte especial de la misma, colocada al lado de la parte teórica, porque sean prácticos, pues podrían serlo, aunque sus principios fueran sacados totalmente del conocimiento teórico de la naturaleza (como reglas técnico-prácticas), sino porque su principio no se deriva del concepto de naturaleza, siempre sensiblemente condicionado, y descansa, por el contrario, sobre lo suprasensible, que sólo el concepto de la libertad da a conocer por medio de leyes formales, siendo así moral-prácticas, es decir no meros preceptos y reglas con tal o cuál propósito, sino leyes sin referencia anterior a fines e intenciones<sup>157</sup>.

De esta afirmación se sigue, por un lado, que los preceptos de la moral nos proponen un acceso a lo suprasensible, que de hecho no es el fin de tales proposiciones sino su propia condición, y aquello que las diferencia del uso teórico de la razón. Por otro lado, se propone una precisión en la definición de lo práctico que se daba en la *Crítica de la razón pura* donde se dice que práctico es aquello que es posible mediante la libertad. Efectivamente, todo lo que es posible por la libertad es práctico, pero no resulta equivalente a la inversa, pues hay reglas prácticas que, como corolarios a proposiciones teóricas se clasifican como reglas técnico-prácticas por no descansar sobre la libertad. El acercamiento a la metafísica queda garantizado, como un campo ilimitado aunque inaccesible para el conocimiento, un campo que se llena con ideas necesarias para la práctica y que no extienden el uso teórico de la razón. El interés que nos dirige a la lectura de la última *Crítica* es encontrar además la unidad de los ámbitos

---

<sup>157</sup> KU, V 173.

y precisar cómo se realiza el tránsito de los principios teóricos a los principios prácticos. Para llegar a ello he emprendido una lectura por las obras kantianas más relevantes que nos llevan hasta este texto, buscando en ellas los conceptos claves que también surgen en la *Crítica del Juicio*. Uno de los conceptos más importantes es el de *causalidad*, pues la libertad es presentada como la causalidad propia de la voluntad.

Para responder a la cuestión de cómo sea posible la metafísica nos hemos de plantear para comenzar, el lugar que ésta ocupa en el ámbito del saber. También la *Crítica del Juicio* se abre, precisamente en la ‘Introducción’ de la que ya he citado un párrafo, con una clasificación de las formas de saber. Kant muestra un especial interés en esta cuestión, como se pone de manifiesto por los múltiples lugares en que nos presenta las diversas divisiones de las ciencias en relación con las condiciones del conocimiento. Es por esta razón por la que he dedicado un primer capítulo a exponer el lugar de cada ciencia ya establecida. Esta división se ha presentado además como una útil herramienta para comprender las condiciones que hacen posible la *revolución copernicana* que ha procurado a la matemática y la física el camino seguro de la ciencia.

En el periodo precrítico se muestra un interés especial por delimitar claramente los modos de proceder por un lado de la *filosofía natural*, y por otro de la *matemática*. La filosofía y la metafísica son formas de conocimiento dentro de esa amplia filosofía natural, que avanza haciendo uso de un método analítico, partiendo de conceptos que es necesario descomponer antes de aportar su definición. Por el contrario la matemática procede de forma sintética, construyendo sus propios conceptos, por ello las definiciones se encuentran en el propio desarrollo de la ciencia. Será en la *Disertación* donde por primera vez el método de la metafísica se presente de forma independiente a la filosofía natural, aunque siempre quedará ligada a un campo más amplio y un concepto muy interesante como es el de la *sabiduría*. Ésta trae consigo la consideración de los fines propios al ser humano que han de estar siempre en la perspectiva del conocimiento filosófico. En la *Disertación* se presta una especial atención a la *sensibilidad* y el *entendimiento*, a sus diferencias pero también a la necesidad de presentar una unidad del conocimiento en la que habría de contar con ambas facultades.

## 1. Esquema general de las formas del conocer

Al afirmar al comienzo de la *Crítica de la razón práctica* que la libertad es la piedra angular de todo el sistema, nos está anunciando Kant que su presencia es una forma también de determinar los modos de conocimiento posible, y que por lo tanto, para encontrar el lugar propio de la metafísica como ciencia, habremos de atender tanto al papel de la libertad en la división del conocimiento, como a su relación con la metafísica que Kant trata de fundar. Al comienzo de la *Crítica de la razón pura* se presenta un estudio histórico de la distinción de los saberes, parece que estos se han ido diferenciando entre sí una vez que de una forma firme se garantiza en ellos la presencia de proposiciones universales y necesarias. La primera forma de conocimiento que logró tal universalidad y necesidad fue la lógica, porque en ella es sólo el entendimiento el que se da las leyes a sí mismo. Por lo tanto, lo que se trata de garantizar es que en cada forma de saber pueda el entendimiento dar la regla a su contraparte: la sensibilidad, la facultad de desear, la de sentir placer y displacer.

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* comienza con una división de los conocimientos posibles según se habrían presentado ya en la antigua filosofía griega: *lógica, física y ética*. La primera se presenta como un conocimiento racional formal, mientras que las otras dos son conocimientos racionales materiales, que o bien se ocupan de la naturaleza, o bien se ocupan de la libertad. Ambas pueden tener una parte empírica en tanto que tengan en cuenta la voluntad a la que se aplican, afectada por los influjos sensibles, o la propia experiencia de la naturaleza condicionada por nuestras formas de percepción. Pero ambas, la física y la ética, pueden tener también una parte pura, sin dejar de ser un conocimiento material. Esa parte pura del conocimiento racional material son dos formas posibles de metafísica, la *metafísica de la naturaleza* y la *metafísica de la libertad*. Sin embargo, esta división tan importante para comprender que la metafísica puede ser material y pura a la vez, nos deja algo insatisfechos en tanto que son dos las metafísicas posibles como si de dos mundos separados y ambos suprasensibles se tratara. Ya he apuntado que sólo podemos esperar resolverlo en la *Crítica del Juicio*.

Esta división desde luego se adecua a la propuesta de trabajo de la metafísica que se ofrece en la primera *Crítica*. La metafísica se ocuparía, por un lado, de “conceptos *a priori* cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada”<sup>158</sup>; por otro, manifiesta también un interés a ampliar nuestro conocimiento más allá del ámbito de la experiencia, y en tanto que ya no referida a ella puede que tampoco tenga mucho sentido aplicar la distinción entre la libertad y la naturaleza que en la experiencia reconocemos. En ese sentido se exigiría que la metafísica fuese una, aunque inevitablemente en ella no tendría cabida el conocer. Se abre entonces el espacio adecuado para la *fe racional* y el pensar. Estas dos tareas propias de la metafísica se adecuan a la división del objeto en *fenómeno* y *noúmeno*. La primera tarea de la metafísica, según se expone en la primera *Crítica*, sería la de dar respuesta a las condiciones de la experiencia posible y por lo tanto de la presencia del fenómeno. En tanto que hablamos de las condiciones de su conocimiento, no podemos pensar que se dan en la misma experiencia, y por ello, en tanto que nos encontramos más allá de la experiencia, en el fundamento que la hace posible, podemos considerar que estamos ya elaborando una metafísica como filosofía trascendental del conocimiento. Pero también la segunda tarea es propia de la metafísica, y es la que no se ocupa propiamente del fenómeno sino del noúmeno y cómo pensarlo, es la consideración tradicional de la metafísica como la teoría de la *cosa en sí*.

## 2. Los escritos precríticos

El interés por recorrer los escritos kantianos de la etapa precrítica nos ha mostrado los lugares más relevantes para perfilar el camino hacia la crítica. Hemos encontrado a un autor interesado en diferenciar claramente su método del de la matemática. Tal vez una admiración desmesurada en su época por este tipo de conocimiento le hizo plantear como necesaria la distinción entre ellas. Si bien en el *Ensayo* toma como ejemplo el establecimiento y el modo de tratar esas magnitudes negativas para explicar la oposición de principios del obrar en el ser humano, en la *Investigación* nos muestra la necesidad de distinguir claramente el método de cada uno de estos saberes. Curiosamente en 1766, Lambert, al que ya Kant ha reconocido en una carta de 1765 ser el mayor genio en Alemania, le dice al respecto:

---

<sup>158</sup> KrV, B XVII

Me di cuenta de que donde los matemáticos han tenido éxito en inaugurar un nuevo campo que los filósofos anteriormente pensaron que habían recorrido por completo, los matemáticos no sólo tenían que dar la vuelta a todo lo que los filósofos habían hecho sino también tenían que reconstruir todo sobre bases simples, tanto que la filosofía sería enteramente inútil y despreciable para ellos<sup>159</sup>.

Kant tendrá que luchar contra esta concepción de la filosofía como subordinada a otras formas de proceder, subordinada en tanto que tenga que copiar métodos que no son los propios e intereses ajenos. Si algo tenemos que destacar de la aportación del *Ensayo* son dos cuestiones: la presentación de la oposición de las fuerzas que llevan a la acción y la introducción de la problemática de la *causalidad*. Acerca de la primera, esa oposición puede ser una primera muestra de qué sea el *conflicto* interno en nuestros propios principios. Conflicto que se pone de manifiesto en las obras dedicadas al uso práctico de la razón. En cuanto al concepto de causalidad, la complejidad surge al comprender que tiene que ver con la existencia y ya hemos señalado cómo, en el momento en que la existencia entra en el terreno de la metafísica, ésta queda depauperada. La *causalidad* se puede en parte comenzar a explicar a través de la comprensión de un fundamento real frente al mero fundamento lógico del objeto. Pero desde luego lo más significativo es que Kant concluye su *Ensayo* con una pregunta al respecto “¿Cómo se puede comprender que porque algo exista tenga que existir algo otro?”<sup>160</sup>, el planteamiento de la cuestión nos hace pensar inevitablemente en la formulación similar que había aparecido en Hume. En 1766, en una carta dirigida a Moses Mendelssohn y en la que habla Kant sobre *Los sueños de un visionario*, vuelve a surgir la cuestión de la causalidad:

Esta investigación se convierte en otra, que es, si uno puede por medio de inferencias racionales descubrir un poder primitivo, que es, la primera y fundamental relación de causa y efecto. Y dado que estoy seguro de que esto es imposible se sigue que si estos poderes no están dados por la experiencia, sólo pueden ser inventados<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Lambert, J.H., Carta a I. Kant de 3 de febrero de 1766.

<sup>160</sup> *Ensayo*, II 202.

<sup>161</sup> Carta a Moses Mendelssohn de 8 de abril de 1766.

En la *Crítica de la razón práctica* la libertad se presenta como una forma de causalidad de la voluntad, así que si queremos entender ese poder de obrar hemos de comprender, primero, el problema que plantea la propia causalidad de la que es una forma.

De la *Investigación* tendremos que destacar los apuntes acerca del proceder sintético de la matemática que construye sus propios conceptos, frente al proceder analítico de la sabiduría del mundo (*Weltweisheit*) que contiene en sí a la filosofía, metafísica y filosofía natural. Si bien estos conceptos son reformulados en obras posteriores, no podemos dejar de ver lo que queda de estas definiciones en el proceder de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, que parte de un hecho que descompone para revisar los conceptos de la moralidad, para una vez supuesto este texto, como nos dice Kant al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, ensayar el camino sintético que parte ahora sí de los principios. Pero si algo he de destacar de este segundo texto precrítico es el párrafo en que admite que las definiciones en las matemáticas son los primeros conceptos indemostrables, así tienen que darse en la metafísica proposiciones indemostrables de las que podemos estar tan seguros como las definiciones que se ofrecen en la matemática. Por último, concluye el escrito con la distinción entre acciones necesarias como medios y como fines y afirma que sólo un criterio formal nos puede obligar a una acción debida. La proposición “Haz lo más perfecto que te sea posible”<sup>162</sup> se puede considerar el primer principio indemostrable de la sabiduría práctica.

He concluido el repaso por las propuestas de la etapa precrítica con algunos apuntes en torno a la *Disertación* de 1770. En primer lugar los conceptos de análisis y síntesis adquieren un significado más complejo, al introducir el tiempo como elemento a tener en cuenta, si se interpretan análisis y síntesis como métodos de conocimiento de la sustancia. Estos tienen sentido si se dan en un tiempo finito, en tanto que buscamos ese último elemento de explicación de la sustancia, nos recuerda la lectura de estos párrafos a la complejidad de las Antinomias, que buscan también establecer un principio último de la explicación de los compuestos. Ese tiempo se introduce en la *Disertación* junto con el espacio, como las condiciones del conocimiento que se encuentran en realidad en

---

<sup>162</sup> *Investigación*, II 299.

el sujeto, y según las cuales se ordena todo contenido. También he destacado en la lectura de estos textos la distinción que se establece entre la *sensibilidad* y *lo inteligible*. La diferencia entre ellos no es más un grado diverso de claridad de la representación, bien al contrario habrá de evitarse la invasión de los principios propios de la sensibilidad en el uso del intelecto. El contagio que sufre lo intelectual de los conceptos sensibles se denomina *vicio metafísico de subrepción*. En los párrafos finales de la *Disertación* se presentan tres principios que Kant denomina de conveniencia, reglas a las que nos sometemos como si fueran axiomas ya que “si nos apartamos de ellas, no será permitido a nuestro intelecto casi ningún juicio de objeto alguno dado. Estos últimos principios nos recuerdan a los principios regulativos que hacen posible la ciencia, pero de las que no podemos afirmar que se encuentren en la naturaleza, estos principios se formulan así: el universo todo se hacen según un orden de la naturaleza, no se han de multiplicar los principios sin suma necesidad, nada en la materia nace o perece<sup>163</sup>”.

#### **4. La etapa crítica y la posibilidad de la metafísica**

Las páginas que he dedicado a las propuestas de la etapa crítica se centran, en primer lugar, en las condiciones del pensar que se anuncian especialmente en la segunda parte de la *Crítica de la razón pura*, si bien están presentes desde el comienzo de la obra donde podemos leer:

El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori* mediante la razón. Puedo, en cambio, pensar lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible<sup>164</sup>.

He querido señalar esos lugares que muestran el significado del pensar posible más allá de las condiciones del conocimiento. Lo primero que habría que apuntar es que, a pesar que la anterior cita parece buscar un espacio propio para pensar lo que queramos, es en realidad un pensar lo que la razón nos impone, los temas que de forma natural interesan a la razón, Dios, la inmortalidad del alma, y la libertad. Ya que el

---

<sup>163</sup> Disertatio, II 418.

<sup>164</sup> KrV, B XXVII.



conocimiento de estos objetos no es posible, hemos buscado no las condiciones del conocimiento, sino las condiciones del pensar, y para ello nos hemos dirigido al texto *¿Qué significa orientar se el pensamiento?* Para encontrar las máximas que nos permitan ofrecer un uso adecuado de la razón respecto de las ideas “transcendentes para nuestra facultad de conocimiento teórico, aunque no por eso son inútiles o superfluas, sino que sirven de principios regulativos”<sup>165</sup>. Para ofrecer una respuesta a esta cuestión de la orientación en el ilimitado terreno de las ideas de la razón, hemos vuelto la mirada al ‘Segundo Prólogo’ de la *Crítica de la razón pura*, y en un intento por interpretar la compleja nota que allí anuncia el método posible de la metafísica, he propuesto un criterio para comprobar la validez de las proposiciones sintéticas *a priori* que pueden hacer posible la metafísica. La nota dice así:

Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues en buscar los elementos de la razón pura en lo que puede confirmarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por un parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción<sup>166</sup>.

Por un lado habremos de considerar a los objetos como realidades de la experiencia, objetos que se dan a los sentidos. Por otro, habremos de considerar a los objetos como meramente pensados. Es en ese terreno en el que la orientación es posible, ya que no es posible el conocimiento seguro de ellos. La razón cae en la dialéctica cuando considera a los objetos desde un solo punto de vista. Es decir que la orientación en el mundo del pensamiento depende en buena medida de un correcto desarrollo de la

---

<sup>165</sup> KU, V 167.

<sup>166</sup> KrV, B XIX, nota.

razón en el conocimiento de lo fenoménico. La propuesta de una metafísica posible va tomando el camino del uso práctico de la razón, así cuando en la nota dice que los principios han de mostrar que los objetos pueden ser pensados como objetos de los sentidos y de la razón, no podemos menos que recordar la exigencia de que efectivamente la proposición sintética *a priori* que es el imperativo categórico, es posible como proposición originada en la razón y que se puede ofrecer en el mundo de los sentidos. Como objetos de una razón aislada hemos de recurrir a la *fe racional* en la que desembocamos. La realidad objetiva de un objeto es cognoscible por la vía empírica y por la vía apriórica, tanto práctica como teórica. De los conceptos dados *a priori* que pueden ser bien las categorías, o bien las ideas de la razón podemos mostrar su posibilidad real desde un punto de vista apriórico, por la ardua deducción de las categorías o, desde un punto de vista también apriórico, pero práctico, en el caso de las ideas de la razón. la complejidad del caso puede hacernos desistir pero la ganancia que se nos ofrece es muy elevada pues “como la libertad no puede ser objeto de una experiencia posible, no puede decirse que la posibilidad real de esta libertad sea la posibilidad de la experiencia de ella, sino más bien su posibilidad absoluta como cosa en sí”<sup>167</sup>. La forma en que tales ideas se nos imponen hace que no podamos resignarnos a su pérdida como objetos necesarios de la razón y de ahí que encontremos en lo práctico un modo adecuado de tener por verdadero:

Tiene que contentarse (el filósofo) con la verosimilitud, un tener por verdadero suficiente sólo de un modo subjetivo y práctico<sup>168</sup>.

Tenemos que investigar qué posibilidades nos quedan desde el punto de vista práctico para ampliar el uso de la razón más allá del ámbito de lo suprasensible. Para ello hemos emprendido una lectura y análisis de los textos más relevantes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, obra que inaugura la propuesta del uso práctico de la razón en el periodo crítico. En la *Crítica de la razón pura*<sup>169</sup> Kant nos ha anunciado ya, que el tratamiento práctico de la razón no tiene cabida en la filosofía trascendental, pues en ella hay que tener en cuenta los componentes empíricos. Esta

---

<sup>167</sup> Palacios, J.M., *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*, p.125.

<sup>168</sup> *Sobre el saber filosófico*, p.91.

<sup>169</sup> KrV, A 15/B 29.

afirmación presenta el gran conflicto que recoge estas obras dedicadas a las leyes que han de determinar nuestra voluntad. Pues si bien es cierto que buscamos un principio que tenga validez universal y necesaria, no es menos cierto que si queremos que tal principio sea efectiva en el ser humano hemos de contar con su componente sensible y que puede proponer también máximas del obrar que no sean conformes a fines universales. Al comienzo de la *Fundamentación* anuncia Kant que para ello hemos de contar con una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia que procure a los principios acceso a la voluntad y estabilidad en la determinación de la misma.

El estudio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* parte de la propuesta del ser humano como ser organizado con respecto a fines, es inevitable partir de esta interpretación si se trata de entender el objetivo de mi investigación el sentido de la *finalidad trascendental* y cómo se ha ido perfilando a lo largo del *opus* crítico. Sabemos que el hombre es un ser organizado, el estudio que emprende Kant es en busca de ese fin propio que le determina como humano. La *Fundamentación* se convierte por ello en la propuesta de que es la *buena voluntad* la que da sentido a la organización del ser racional. Para entender qué es una buena voluntad humana, no meramente santa, el deber se convierte en ingrediente fundamental, pues este contiene el concepto de una buena voluntad con ciertas restricciones, estas restricciones son las propias de un ser afectado por el mundo sensible. Sólo así podemos entender qué sea el imperativo categórico, la forma en que la ley moral universal y necesaria adquiere una forma peculiar de causalidad en el momento en que nos sentimos subordinados a ella. El sentimiento de *respeto* se introduce en el sistema, trayendo consigo una gran dificultad al calificarlo como de sentimiento autoproducido por un concepto de la razón. Este respeto es la posibilidad que tiene la ley de convertirse efectivamente en la máxima de nuestra acción. Además de ese respeto conocemos también el conflicto entre las máximas y la posibilidad de la transgresión, sin embargo, para salvar la libertad trascendental que posibilita una forma de causalidad más allá del mero mecanicismo, es necesario no prescindir de las condiciones de lo nouménico, y por ello, al fin la moralidad de nuestras acciones se recubre de la incognoscibilidad propia de lo suprasensible. Mientras que en la *Crítica de la razón pura* lo incondicionado se muestra como la condición para garantizar la propuesta del idealismo trascendental, en el sistema del uso práctico de la razón, lo incondicionado, es decir, esa libertad sin la cual

lo práctico carece de sentido, es lo necesario para mostrar, como nos dice Kant al comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, que de hecho hay una razón pura práctica. “La libertad y la ley práctica incondicionada remiten entonces incondicionalmente la una a la otra”<sup>170</sup>, por ello estar sometido a la ley moral es asumir las máximas de una voluntad autolegisladora. Todo ser humano, en tanto que es partícipe de esa voluntad, adquiere un valor en absoluto que le convierte en fin en sí mismo.

La *Crítica de la razón práctica* desarrolla en buena medida las definiciones apropiadas de las máximas, leyes y reglas prácticas, las relaciones que se establecen entre ellas y muy especialmente, el sentido del contenido de la ley moral y de su forma. El ser humano no puede olvidar que, incluso aunque su fin propio no sea la felicidad sino la buena voluntad que ya entendemos en su relación con los principios de la moral, esa felicidad también es un fin que ha de satisfacerse, bajo el riesgo de que si no se consigue se puede transgredir la ley moral. Como conclusión de todas las propuestas del uso práctico de la razón he querido proponer que respeto y dignidad de ser feliz se pueden interpretar en el uso práctico de la razón como intuición *a priori* y categoría pura de la moralidad, en tanto que nos ayudan a ordenar las acciones y se presuponen en el sujeto que juzga con ellas. Pero además, la posibilidad que nos abre el respeto interpretado como intuición *a priori* va más allá. La *Fundamentación* nos había presentado un problema importante a resolver, la explicación de qué fuera un imperativo categórico. Si esta proposición ha de ser sintética *a priori*, la relación entre sus conceptos tiene que articularse en torno a una intuición que posibilita la ampliación del conocimiento, ese respeto, en tanto que es algo a lo que la libertad puede apuntar nos garantiza entonces que el imperativo sea una relación entre conceptos que se refieren a un sujeto al que afectan de una forma necesaria a través de la subordinación.

La lectura propuesta de la *Crítica del Juicio* se presenta como lo que la obra parece ser, un último intento por dar una respuesta a cómo sea posible una metafísica como ciencia. La respuesta girará en torno al concepto de finalidad trascendental que hace posible precisamente la formulación de tal metafísica. En primer lugar es la finalidad una forma de reformular la tradicional definición de verdad, pues ya no hay

---

<sup>170</sup> KpV, V 29.

adecuación de conocimiento posible entre el pensamiento y el objeto, sino entre las facultades y el objeto, la armonía de las facultades nos descubre una nueva forma de enfrentarnos a lo que existe, como una explicación por lo tanto de una ontología posible sólo a través de la teoría del conocimiento. Pero esa armonía puede ser subjetiva meramente en el juicio estético (es decir sin concepto) de lo sublime. Es la armonía entre las facultades ante ciertos objetos que superan la capacidad de representación del entendimiento, la que parece en última instancia garantizar el acceso a lo suprasensible. La finalidad trascendental, es una finalidad formal, de la relación entre las facultades y de su uso referido a ciertos objetos.

## **BIBLIOGRAFÍA**



## OBRAS DE KANT

- Werkausgabe* (12 vols.), editado por Weischedel, W., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968.
- Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants*, <http://www.korpora.org/kant/>.
- Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. de Cinta Canterla González, Universidad de Cádiz, 1989.
- Principios formales del mundo sensible y del inteligible (Disertación de 1770)*, ed. bilingüe, trad. Ceñal Lorente, R., estudio preliminar y complementos de Gómez Caffarena, J., Madrid, CSIC, 1996. 1770.
- Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1928.
- Crítica de la razón pura*, trad. Prólogo, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000. 1781
- Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, (edición bilingüe), trad., comentarios y notas de Mario Caimi, Madrid, ediciones Istmo, 1999. 1783
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe, ed. y trad. Mardomingo, J., Barcelona, 1999. 1785
- ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, trad. Rovira, R., Universidad Complutense de Madrid, 1995. 1786
- Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe, trad., estudio preliminar e índice analítico de Granja Castro, D.M., México D.F., 2005. 1788
- Crítica de la razón práctica*, trad. esp. y estudio preliminar de Rodríguez Aramayo, R., Madrid, Alianza editorial, 2000. 1788
- Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Introducción, edición crítica y trad. Sánchez Madrid, N., Madrid, Escolar y Mayo, 2011.
- Crítica del Juicio*, Ed. de García Norro, J.J. y Rovira, R., trad. García Morente, M., Madrid, Tecnos, 2007. 1790
- El conflicto de las Facultades*, trad. Tabernig, E., Buenos Aires, Losada, 2004. 1798
- La Metafísica de las Costumbres*, trad. y notas de Cortina, A. y Conill Sancho, J., Madrid, Tecnos, 2005. 1797



*Pedagogía*, trad. de Luzuriaga, L., Pascual, J.L., ed. Fernández Enguita, M., Madrid, Akal, 2003.

*Sobre el saber filosófico*, trad. y prólogo de Marías, J., Universidad Complutense de Madrid, 1998.

*Pedagogía*, trad. Luzuriaga, L. y Pascual, J.L., Madrid, Akal, 2003.

*Correspondencia*, trad. y edición de Torrejano Parra, M., Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2005.

*Philosophical Correspondence, 1759-1799*, ed. and trans. By Zweig, A., The University of Chicago Press, 1967.

### MONOGRAFÍAS Y ARTÍCULOS

BEADE, I.P., “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la ‘Tercera antinomia de a razón pura’”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27 (2010), Universidad Complutense, pp. 189-216.

BECK, L. W., *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1960.

BERNECKER, S., “Kant on spatial orientation”, en *European Journal of Philosophy*, 20.4 (2010), pp. 519-533.

BETANCOURT, W., “El sentido de la ‘ilustración’ para Kant”, en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, 18 (2004), pp. 7-37.

BLANCO FERNÁNDEZ, D., “De la intención en el respeto al derecho”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 25-35.

BOSWELL, J., *Visita al profesor Kant*, trad. esp. de M. Martínez-Lage, Segovia, La uña RoTa, 2012.

BOZAL, V., “Desinterés y esteticidad en la ‘Crítica del Juicio’” en *Estudios sobre la ‘Crítica del Juicio’*, Madrid, CSIC-Visor, 1990, pp.75-87.

BRANDT, R., “Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”, in Hariolf Oberer und Gerhard Seel (eds.), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, Konigshausen und Neumann, 1988, pp. 169-191.

- *Immanuel Kant- Was bleibt?*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010.

CAIMI, M., “Über eine wenig beachtete Deduktion der regulativen Ideen”, en *Kant-Studien*, 86, (1995), pp.308-320.

- “La función regulativa del ideal de la razón pura”, en *Dianoia*, XLII (1996), pp. 61-79.
- CANTERLA, C., *Receptividad y espontaneidad del sujeto cognoscente en la ‘Disertación’ de 1770 y en la ‘Crítica de la razón pura’ de 1781 de Kant*, Universidad de Sevilla, 1986.
- “Locura, creencia y utopía en el Kant precrítico: del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* a los *Sueños de un visionario*”, en CANTERLA, C., (ed.) *La cara oculta de la razón. Locura creencia y utopía*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2001, pp.113-124.
- CARVAJAL CORDÓN, J., “Kant y la fundamentación del discurso de la Metafísica”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, 20 (1985), pp. 47-80.
- “El lenguaje como problema filosófico y ‘Crítica del Juicio’”, en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., VILAR G., (eds), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 46-77.
  - “Contribución kantiana a una crítica de la razón histórica. La mediación naturaleza-libertad”, en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, 32 (2005), pp. 249-270.
  - “La virtud en el contexto del formalismo ético”, en *Convivium: Revista de filosofía*, 20 (2007), pp. 113-144.
- CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, trad. esp. de Wenceslado Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1948 (ed. usada 1993).
- COHEN, H., *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin, Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1889.
- *Kants Begründung der Ethik. Nebst Ihren Anwendungen auf recht, Religion und Geschichte*, Berlin, Bruno Cassirer, 1910.
- COLÓN, I., *La aventura intelectual de Kant. Sobre la fundamentación de la metafísica y de la ley moral*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- CORTINA ORTS, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- “El concepto de ‘crítica’ en la filosofía trascendental de Kant”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, 9 (1982), pp. 5-22.
  - “La teleología kantiana”, en *Quaderns de Filosofia i Ciència*, Valencia, Universidad de Valencia 9-10 (1986), pp. 139-150.

- CREGO, R. “El lugar de la belleza artística en la ‘Crítica del Juicio’”, en *Estudios sobre la ‘Crítica del Juicio’*, Madrid, CSIC-Visor, 1990, pp. 147-164.
- DELEUZE, G., *La filosofía crítica de Kant*, trad. M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 1997.
- DOTTI, J.E., “La razón en su uso regulativo y el *a priori* del ‘sistema’ en la primera *Crítica*”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. I (1987-1988), Universidad Complutense de Madrid, pp. 83-103.
- DUQUE, F., “Física y filosofía en el último Kant”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 9, IX (1974), pp. 61-74.
- “El sentimiento como fondo de la vida y del arte” en RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., VILAR G., (eds), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
  - La fuerza de la razón. invitación a la lectura de la “Crítica de la razón pura” de Kant, ed. Dikynson, Madrid, 2002.
  - “El reino de los fines es el reino de los medios”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 61-71.
- DÜSING, K., “Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie”, en *Kant-Studien*, 62 (1971), pp. 5–42.
- EGGER M., (Hrsg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter
- FALLAS LÓPEZ, Luis A., “El impuro metajuego del filosofar” en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, 18 (2004), pp. 115-125.
- FEGER, H., *Die Macht der Einbildungskraft in der Ästhetik Kants und Schillers*, Heidelberg Universitätsverlag, 1995.
- FRANK, M., “Was heißt ‚frühromantische Philosophie?’”, en Wegmann, N., y Breuer, U, *Athenäum. Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft*, 19 (2009), pp. 15-43.
- GERHARD C., *Kant’s Lehre von der Freiheit. Ein Betrag zur Lösung des Problems der Willensfreiheit*, Heidelberg, Verlag von Georg Weiss, 1885.
- GONZÁLEZ FISAC, J., “*Philosophische Schwärmerei* y metafísica en Kant”, en CANTERLA, C., (ed.) *La cara oculta de la razón. Locura creencia y utopía*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2001, pp. 211-236.
- “Historia y método en la *KrV*. A propósito de la retórica (de los cambios) del texto crítico” en GARCÍA NORRO, J.J., RODRÍGUEZ GARCÍA, R., Mª J. CALLEJO

- HERNANZ (eds.), *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 191-204.
- GROSS, F., (ed.) *Immanuel Kant, Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E. A. CH. Wasianski*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- GUYER, P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- HERRMANN, I., *Kants Teleologie*, Übers. Kovács, J., Budapest, Akademiai Kiadó, 1972.
- HERRERA RESTREPO, D., “Nosotros y la ética material de Kant” en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, 18 (2004), pp. 39-56.
- HINSKE, N., “La tardía impaciencia de Kant. Un epílogo para los *Prolegómenos* de Kant” en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, (edición bilingüe), trad. esp. comentarios y notas de Mario Caimi, Madrid, ediciones Istmo, 1999, pp. 339-354.
- HILTSCHER, R., *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.
- HÖFFE, O (Hrsg.) *Kritik der Urteilskraft* von Immanuel Kant, Berlin, Akademie Verlag, 2008.
- HORN, C. “Die Menschheit als objektiver Zweck – Kants Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs” in Karl Ameriks und Dieter Sturma (Hg.), *Kant Ethik*, Paderborn, 2004, S. 195-212.
- HORN, C., MIETH, C., SCARANO, N., *Kommentar zu Immanuel Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- JARAMILLO, J., “Política, ética y republicanismo en Kant” en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, 18 (2004), pp. 101-114.
- LIEDTKE, M., *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’*, Hamburg, Universität Hamburg, 1964.
- KERSTING, W., “‘... das einzig taugliche Princip ein beharrliches Ganzes unter widersinnischen Köpfen möglich zu machen....’ Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 73-88.

- KERVÉGAN, J-F., “Le droit cosmopolitique comme droit” en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 9-24.
- KLEMME, H.F., KÜHN, M., SCHÖNECKER, D., (HG.) *Moralische Motivation*, Hamburg, Meiner, 2006.
- KOHL, M., “Transcendental and Practical Freedom in the *Critique of Pure Reason*”, en *Kant-Studien*, 3 (2014), pp. 313-335.
- KÖRNER, S., *Kant*, New York, Penguin Books, 1977.
- KULENKAMPFF, J., *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- LEBRUN, G., *Kant y el final de la metafísica*, trad. A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- LÓPEZ MOLINA, A.M., *Razón pura y juicio reflexionante en Kant*, Madrid, Universidad Complutense, 1983.
- “Contingencia y teleología en Kant”, *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992, pp. 122-138.
  - “De la comunicabilidad del juicio de gusto, según Kant”, en *Revista de Filosofía*, 7 (1992), Universidad Complutense de Madrid, pp. 187-210.
  - “Principios matemáticos y objeto de conocimiento según Kant”, en *Praxis Filosófica*, 19, (jul-dic 2004), Universidad del Valle, pp. 41-64.
  - “De la subjetividad trascendental a la razón comunicativa. Sobre la mundanización habermasiana de la teoría kantiana del conocimiento” en GARCÍA NORRO, J.J., RODRÍGUEZ GARCÍA, R., M<sup>a</sup> J. CALLEJO HERNANZ (eds.), *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 631-642.
- MICHEL, K., “Zeit und Freiheit bei kant – Zu Kants Begründung der praktischen Philosophie”, en EGGER, M., *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter, 2014.
- MOHR, G., WILLASCHECK, M., *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant, Berlin, Akademie Verlag, 1998.
- NAVARRO CORDÓN, J.M., “Kant: Sendas de la libertad” en Echevarría, J (ed.) *Del Renacimiento a la Ilustración II. Enciclopedia iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 277-308.

- “Método y metafísica en el Kant precrítico”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 9, IX (1974), pp. 75-122.
- OCAMPO, R., “Kant: una mirada del desarrollo moral en sentido pragmático”, en *Praxis Filosófica*, Cali, Universidad del Valle, 18 (2004), pp. 77-100.
- PALACIOS, J.M., *El idealismo transcendental: Teoría de la verdad*, Madrid, Editorial Gredos, 1979.
- *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós editores, 2003.
- PATON, H.J., *The categorical Imperative. A study in Kant's moral Philosophy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1947.
- PÉREZ CARREÑO, F., “Imagen y esquema en la ‘Crítica del Juicio’” en *Estudios sobre la ‘Crítica del Juicio’*, Madrid, CSIC-Visor, 1990, pp. 89-105.
- PIRNI, A. “Sul fondamento, overo il non-luogo della comunità politica”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 37-60.
- POSADA KUBISSA, L., “Cuando la razón práctica no es tan pura” (Aportaciones e implicaciones de la hermenéutica feminista alemana actual: propósito de Kant), en *ISEGORÍA*, 6 (1992), pp.17-36.
- *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- RÁBADE ROMEO, S., LÓPEZ MOLINA, A.M., PESQUERO FRANCO, E., *Kant: Conocimiento y racionalidad*, Madrid, Cincel, 1987.
- *Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*, Madrid, Trotta, 2009.
- RECKI, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.
- RIVERA DE ROSALES, J., “Immanuel Kant. Un recordatorio”, en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, 18 (2004), UNED; pp. 15-23.
- *Kant: la "crítica del juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, UNED, 1998.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *La fundamentación formal de la ética*, Madrid, Universidad Complutense, 1982.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1992.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., VILAR G., (eds) *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “Culpa y responsabilidad como vertientes de la conciencia moral”, en *ISEGORÍA*, 29 (2003), pp. 15-34.

ROVIRA MADRID, R., “Sobre la fe racional en el idealismo trascendental”, en *Anales del Seminario de Metafísica*, XX (1985) Universidad Complutense de Madrid, pp. 113-139.

- *Teología Ética, Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1986.
- “Kant ante la verdad como hija del tiempo”, en *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. I (1987-1988), Universidad Complutense de Madrid, pp. 105-114.
- “Las divisiones de la filosofía práctica de Kant”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 9 (1992) Universidad Complutense de Madrid, pp. 79-87.
- “Kant y los ídolos del conocimiento moral de sí mismo”, en *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, J.J. García Norro, Rodríguez García, R., Mª J. Callejo Hernanz (eds.), Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 319-324.

SÁNCHEZ MADRID, N., “Contingencia y trascendentalidad. La *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* y la *catábasis* reflexiva de la Lógica trascendental”, introducción a la *Primera Introducción de la Crítica del Juicio* de I. Kant, trad. esp. de N. Sánchez Madrid, Madrid, Escolar y Mayo, 2011.

- “‘Esa débil agitación del cerebro a la que llamamos pensamiento’. Naturaleza humana y significado en Hume y Kant”, en GARCÍA NORRO, J.J., RODRÍGUEZ GARCÍA, R., Mª J. CALLEJO HERNANZ (eds.), *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 95-118.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M., *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Hildesheim/ Zürich/ New York, Olms Verlag, 2010.

- “Philosophische Kritik des Geschmacks und objektive Gültigkeit des Schönen bei Kant in der Zeit der Dissertatio”, en *Historia Philosophica, An International Journal* 10 (2012), pp. 11-24.
- “Ingenio, uso hipotético de la razón y Juicio reflexionante en la filosofía de Kant”, en *Anales del Seminario de Historia de la filosofía* 29.2 (2012), pp. 577-592.

- SEVILLA SEGURA, S., “La actualidad de la ética kantiana como metacrítica”, en GARCÍA NORRO, J.J., RODRÍGUEZ GARCÍA, R., M<sup>a</sup> J. CALLEJO HERNANZ (eds.), *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014, pp. 375-389.
- SCHMIDT, E.E., *Kants Begriff der Demütigung in der „Kritik der praktischen Vernunft“*, Universität Siegen, Masterarbeit (2013), <http://dokumentix.ub.uni-siegen.de/opus/volltexte/2013/704/>.
- SCHMIDT, E.E., SCHÖNECKER, D., "Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation", en EGGER M., (Hrsg.), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, de Gruyter, 2014, pp. 279-312.
- SCHÖNECKER, ALLEN W. W., *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar*, Paderborn/München, 2002.
- Takeda, Sueo, *Das Problem der Analogie. Eine Forschung nach dem Logos der Kantischen Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.
- TRÍAS, E., “Ética y Estética (Kant, Wittgenstein, Hegel)”, en *Estudios sobre la ‘Crítica del Juicio’*, Madrid, CSIC-Visor, 1990, pp.107-127.
- TURRÓ, S., “Bondad y sabiduría en Kant” en *Éndoxa: Series filosóficas*, 18 (2004), UNED, pp. 209-226.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J.L., *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, 1980.
- *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988.
  - “Naturaleza y razón: Kant filósofo del clasicismo”, en *Estudios sobre la ‘Crítica del Juicio’*, Madrid, CSIC-Visor, 1990, pp. 13-74.
  - “Lo común en Kant”, en *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 42 (2009), pp. 89-104.
- VLEESCHAUWER, H.J., *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, trad. Guerra, R., México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- WEIL, É., *Problemas kantianos*, trad. esp. de A. García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- WOLFF, M., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.



## OTRAS OBRAS

ARCE CARRASCOSO, J.L., *De la razón pura a la razón interesada*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1996.

ARENAS, L., *Identidad y subjetividad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.

CARVAJAL CORDÓN, J., *El porvenir de la razón*, Universidad de Castilla la Mancha, 2004.

CORTINA ORTS, A., *Ética*, Madrid, Akal, 1996.

- *Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo, Nobel, 2007.

CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, México D.F., F.C.E., 1950.

DOMÍNGUEZ, A., *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2002.

FEGER, H., *Poetische Vernunft. Moral und Ästhetik im Deutschen Idealismus*, Stuttgart, Metzler, 2007.

- *Handbuch für Literatur und Philosophie*, Stuttgart, Metzler, 2012.

FRANK, M., *Eine Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

- *Zeitbewusstsein*, Pfullingen, Neske, 1990.

GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, trad. esp de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2006.

- *Kant et le problème de la philosophie : L'a priori*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne - Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1988.

HEINRICH, E., SCHÖNECKER, D., (eds.) *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten, Neue Beiträge zur Realismusdebatte*, Paderborn, Mentis, 2011.

HÖFFE, O., *Gerechtigkeit: eine philosophische Einführung*, München, Beck, 2001.

HORN, C., SCARANO, N., *Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002.

LEYRA SORIANO, A.M<sup>a</sup>., *La mirada creadora: de la experiencia artística a la filosofía*, Barcelona, Península, 1993.

- *Tiempo de estética*, Madrid, Fundamentos, 1999.

LÓPEZ MOLINA, A.M., *Teoría postmetafísica del conocimiento. Crítica de la filosofía de la conciencia desde la epistemología de Habermas*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012.

MÖLLER, H., *Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. Und 18. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.

RÁBADE ROMEO, S., *El conocer humano. Obras I*, Madrid, Trotta, 2003.

- *El empirismo. David Hume, Obras II*, Madrid, Trotta, 2004.
- *Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset, Obras IV*, Madrid, Trotta, 2009.

SAFRANSKI, R., *Wieviel Wahrheit braucht der Mensch? Über das Denkbare und das Lebbares*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1990.

SAFRANSKI, R., *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1997.

- *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. esp. de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2009.

SÁNCHEZ MECA, D., *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Dykinson, 2010.

- *Modernidad y romanticismo: para una genealogía de la actualidad*, Madrid, Tecnos, 2013.
- *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, U.N.E.D., 1998.



-